

الحمد لله الذي كتب كتاب تطايب اثبات حیات بابرکات سرور کائنات علیه الصلوٰۃ والتحيات مسلم به

A circular medallion containing the Arabic word 'الله' (Allah) in a stylized script, surrounded by a decorative border. The word is written in white on a dark, textured background. The medallion is set against a background of intricate floral and geometric patterns.

مصنف حجة الاسلام آیت من آیات الله مولانا محمد قاسم صفا ناٹوئی بابت تمام احترامات محمد عبدالحق

مطبع محمدية واقع مطبوع

۲۹۷۵  
ق-۱

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ماليت يوم الدين والصلاة والسلام على سيد المرسلين  
 محمد وآله وصحبه أجمعين - بعد حمد و صلوة کے بندہ بیچدان کترین خلافت محمد قاسم غفر عنہ  
 وعن الديوعن جميع المسلمين کی میچدانی پر اسکی پریشانی ولی سروسامانی - اور اسکے کترین خلافتی ہونے  
 اعمکی ناشایستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی  
 اور مجاہد بنی کی خدمت میں جنکو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض ہے چند سال گذرے کہ حسب  
 ایمائے بعض بزرگان واجل طاعتہ شیعہ کے جواب لکھتا تھا اثنائے تحریر جواب طعن فدک میں من جانب اللہ یوں  
 خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث - لا نورث ما ترکناہ صدقہ کو موضوع اور  
 غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات الدینی کا صلی اللہ علیہ وسلم جو زبان زوفا من عام اہل اسلام ہے خود بخود بطل  
 ہو جائیگا اور اس دعویٰ سے کاسنقوض ہونا سنکرونے کا کام آئیگا - الغرض آپکی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور  
 حدیث مذکور دعویٰ حیات کی تویید نظر آئی - اور اسوجہ سے علماء اہل سنت کی حقانیت اور خوش فہمی کا  
 یقین ہو اگر بوقت تحریر مذکور اسے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں  
 اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزت گزین ہیں جیسے انکا مال قابل اجر سے حکم میراث نہیں ہوتا  
 ایسے ہی انکا مال بھی محل توریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑھی رہی  
 نظر ثانی کا اتفاق ہوا مگر اس سال ۱۳۸۶ ہجری میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات

مہتمم طبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور کسی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی تصحیح میرٹھ ضیائی اسوجہ سے چارنا چار اس کل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی میں تہذیب تالیف ہو کرتی ہے تو اس نظر مکرمین مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی پیشی اور ازالہ حشو و غیر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض بعضے اوامہ تخیلیہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس عوی کو موجد کیا جاوے دوسرے اعتراض تعارض کریدنا کہ میت اور علی ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ ہیکہ جو اس مضمون کو چھپڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شلخ و مرگ پھیلے ہوئے نظر آئے اور کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ہر دل کا ہل جلا آرام طلب اسوجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اسمین رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور یہاں نہ ہو گیا غرض منور اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا ساٹھوین سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشائی راہ بیت اختیار کی میرٹھ پہنچ کر تقریر مذکور کے اتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کہ تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہنچ کر باہر انتظار روانگی سفینہ ہوا چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہو گا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا طعن میراث فک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور انکے اس اصرار پر مجھے انکار نہ ہو سکا اور ہر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور اسفند چھپ جانیکے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچی مسودہ کے کاغذ بعض اجزاء کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے بمبئی بھیجا تو ہر چند دس بیس روز تک ہاں پڑا رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کابلی امور فردا میں گذرے اور کچھ دن بیماری کے یہاں میں رائگان گئے آخر ایام قیام طبعیت پر بوجہ ڈاکٹر بیٹھا اور جون نون بن پڑا پنج یا چار دن میں تمام کیا گریہ ارادہ جو پیشتر سے مکتوں تھا کہ بعد اتمام آل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد اوام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے و کادل ہی عیہ بال نقل کا اتفاق نہوارانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجا موقوف رکھا پر باسید

چند و چند ایک بل حضرت پیر و مرشد اہم اللہ فیوضہ کو شکر گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے کر لینا ضروری سمجھا۔ اس لیے اوراق مسودہ کا پشتکارہ باندھ کر جہاں پر چڑھا اور محض بار خداوند کی باوجود گمراہی اور نامہ سیاهی کے جسکی وجہ سے اپنی بھائی تو درکناس ہر ایوبی کی گمشدگی کا بھی اندیشہ تھا دیا پار ہو کر جہدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر و درویشین دو دو قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا بیت اللہ زادہ العثرفا و عرۃ الی یوم القیمۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد اہم اللہ فیوضہ کی قدسوسی سے رتبہ عالی پایا۔ اہنی بزیارت مطلع انوار بحالی منج اسرار صدانی سورہ افضل ذی الجلال و الاکرام محمد صراط عام سرحلۃ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادت و ستا ویز و مغفرت نیا از مندان بہانہ و اکلا داشت مستندان ہادی مکران مقتدا کو دین پناہان بنما نطن عہدہ دوران سیدنا و مرشد نلو مولانا الحاج امداد اللہ الزال کا سہما داسن اللہ المسلمین اہل اللہ کی زیارت سے جو شگاہہ رنجیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھا نہ بھون ضلع سہارنپور و مظفر نگر کو چھوڑ کر حکم اشارات باطنی بلد اللہ الامین مکہ معظمہ ادبا اللہ شرفا و عرۃ بین مقیم ہیں بہرہ اند و شرف و عزت ہوا بوجہ تہدستی دین و دنیا اور کچھہ شیکش نکر سکا اوراق سیاہ مسودہ مذکورہ کو پیش کر کے رسم شیکش بجالایا مگر شکر غنایات کس زبان سے کیجیے کہ اس ہدیہ مخضرہ کو قبول فرما کر صلہ و النعام میں دعائیں دین علاوہ برین تصحیح و جدائی اور تحمین زبانی سے اس بیچدان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مائی اور بیچدانی کے سبب جو تحریر مذکورہ کے صحت میں تردد و تعارض ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق تو تصحیح اولیٰ شمس اور صحیح زبان گنگا چین نغمہ خوش آئینہ بہدین کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اُش شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم و دست و کلمہ و رضا میں مکتونہ دل عرش منزلیں و رنہ اپنی بیچدانی سے جس پر بے سرو سامانی دوسری پریشانی ووشاہ عادل گواہ ہوں انکا نہیں کیا جاتا۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر کی کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگاؤ نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں ضرور آئے اور اس کام



دل کھلے نہ گھڑیں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا نہ روپیہ پیسے کا ایسا حسد کہ حسبِ خواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھیے تو کچھ نہ پوچھیں گے کہ ہزار مقصود پھر مقصود کے لئے ہزار غم مہو دایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے پھر کس کس کو حاصل کیجیے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں برائیں تو ہم میں خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب آرزوؤں سے دست بردار ہو جائے اور خدا کے پورے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھلے یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمتِ دلالت ہم سے نابکار و نکو متہ آجائے بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔ ہاں حضرت سطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگا لیں بجا ہے اور انکی تو بہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا، اس لئے یہ یحیدان بدترین گنہگار ان زبانِ دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان ہیں اگر کوئی سخن نشین اہلِ ل اور کوئی تحقیقی لائق تصدیق اہلِ حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق (ام فیوضہ کے انساب و توسل کا پھل ہے۔ اور اگر اختلاطِ اعلاط اور آمیزشِ خرافات ہو تو یہ تیرہ درون خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیرو مرشد ادام التوفیوضہ کے سنائے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیضِ ترجمان سے آفرین و تحمیں سن لی تو اہلِ مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانتے تو وہ جانتے منکر و نکاح کام یہی ہے ہاں نقصانِ تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح محققانِ عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیلِ امر بزرگانِ کجائے سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالانہ عیانی و نہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد خلیفہ ارشد حضرت پیرو مرشد ادام التوفیوضہ باعثِ تحریر اہلِ رسالہ یعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماءِ ہدایت انما حضرت مخدوم عالم پیرو مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریرِ افہام حیات سید الموجدات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجیے مولا میں نظر کر کے تقریر راول ثبوت حیات خلاصہ موجودات علیہ علی افضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے دوسرے اس اثبات سے

اس مردہ دل کو امید زندگانی جادوئی ہے۔ مہنڈانٹی محمد حیات صاحب موصوف گوئاس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام **آب حیات** رکھا جائے ولین ٹھیکہ قلم اٹھایا۔ اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجیے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرور عالم صلوات علیہ آئمہ وسلم پر اختتام کو پہونچا دیجیے تاکہ ابتدا و انتہا دونوں مبارک ہوں ورنہ بقدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس سلسلہ سے اس غلوں و جہول کو امیدِ حجتہ اور ظن قبول ہے سو خیرِ نادم تحریر بطور تو یہ کترین نام آستانہ خداوندی پر جبہ سا ہے۔ اور پرسون چھپوین فی الحجہ سا ہے کہ شتاقان زیارت کا مدینہ منورہ ارادہ ہے۔ اون کے ہر کا ب انشاء اللہ تعالیٰ یہ ننگل مت بھی روانہ ہونوالا ہے۔ البتہ یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجیے سوا اول تو ناظرین بالانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و شہادت عقل نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علی اور صلاح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لیے کوئی علت اور اس میں کوئی نکتہ مصلحت ہو چو نکہ اس سال میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل عقل تو بھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ شہورہ مسلمہ کا ذکر انام فعل حکیم الخلو علی حکمتہ۔ شاہ عادل سے یہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمتہ پر متعل ہیں جیسے ہم انکرتہ۔ یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے وَكَلَّا آتَيْنَاهَا حُكْمًا وَعِلْمًا اہل انصاف کے لیے اس باب میں دلیل کافی و شاہدانی ہیں وجہ دلالت و شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم بنتہ حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ اور ہے لیکن نسبتہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے اسلئے گزارش ہے کہ کوئی صفہ کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض جس موصوف میں وہ صفہ بالذات ہے موصوف تو اس صفہ کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وصف اس موصوف کے لیے محکوم حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہو نہ عمل موافقہ کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ محکوم بہ نہ کہ سکین علی ہذا اقیاس نسبت فیما بین نسبتہ حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجاب سمجھے مگر نسبتہ حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور

اس طریق سے نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دو کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہنچائیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعمنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب علیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے معہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید یونیا متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ دراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ یہ کہ ایک محکوم علیہ کا علم اسکے سارے لوازم آئی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اسوجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر رابع و جہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اسکا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا مثلاً مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیا ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسب قد متبعان باخلاص بھی و کسب شریک ہوں چنانچہ قبل ارشاد بنو علی علیہ السلام تجتہوا فی الموضوع پر حضرت بلال کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمر کے موافق وحی کا آنا اسپر شاہد ہے علی ہذا القیاس حضرت بایزید بطامی اور حضرت شیخ محمد الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام انکا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجیب نہیں کہ اسپر محمول ہوا اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام ہو بے اسکے کہ انکے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اُس سے محکومات بہا اعمنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان بالاتفاق کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا و ذکیا راستہ ہے مگر اسکے تقلید بحدیث بطامی علم ہے اور حقیقت میں چل کر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اول ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم اور احکام شریعت کے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعمنی تصدیق یا نہ تکلیف الاہم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا چنانچہ بنا قیاس بھی اسی پر ہے یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ غلام نے حکم یعنی محکوم بہ کے لئے غلامی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں شے پائی جائیگی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم معلول تو محکوم حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں بہر حال بشرط معلول

ذہن لفظ حکم و حکمت وہی مراد ہے جو اس مجتہدان نے عرض کیا در صحیحہ مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکم  
 و حکم میں مذکور ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علیل کا ہونا یقینی اور اُن علیل کا اُن احکام کے  
 حق میں وجوہ ہونا اور اُن احکام کا اُن علیل کے حق میں صحت ہونا ظاہر و باہر مان وہ احکام بھی اگر کسی امر کے  
 علت ہوں تو وہ امر اُن احکام کی مصلحت کہلائیکا القصد حق وجود اور احکام ہوں دین ارتباط لازم اور  
 علاقہ علت و معلولیت یہاں شاید کی کوئی شبہ پیش آئے کہ احکام اور وجوہ اور لواہی پر انشاء نہیں خبریہ اُن  
 خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو اس میں معروض ہے کہ امر و لواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے  
 و حقیقت اس جگہ احکام میں خبر امر و نہی تفرع ہوتا ہے مثال مذکور ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک نماز کا  
 امر فرمایا تو یوں فرمایا فاذا اطعمتم فاقموا الصلوۃ ان الصلوۃ کانت علی النہین کتابا موقوتاً و دوسری جا  
 زنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا لا تقربوا الزنا ان کان فاحشاً سبیل پہلی آیت امر کو مشتمل ہے دوسری نہی کو  
 و لواہی امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی اعنی ارشاد فرمایا ان الصلوۃ الخ و  
 ان کان الخ اور یہ دو جملے خبر بدین بانی بعض ظار جملہ ان الصلوۃ کانت کو مثل کتاب علیکم الصیام من ہذا  
 کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جملہ ان الصلوۃ کے انشاء نہیں ہو سکی کوئی  
 دلیل نہیں دوسرے تقریر مقدم فاقموا الصلوۃ اس کے خبر ہو سکی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو قریل  
 مجاز ہے رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ ان اللہ یا امر بالعدل  
 والا احسان الخ و نیز آیت الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی الخ سوا اسکے اور آیتین اور عیدین صریحہ  
 یا اشارة سپرد ولایت کرتی ہیں غرض اس قسم کے جملے مجملہ افعال اجمال آیت ان اللہ یا امر بالعدل غیرہ میں  
 بصورت خبر نہیں مان چونکہ تفصیل کو حکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بانجام  
 انکو بھی داخل امر و نہی رکھا بالجملہ امر و لواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی  
 الرباب فہم سے اسید تسلیم ہے ادا اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اسکا اتنا ہی حال نکلتے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی  
 ہے مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہو گا کیونکہ ملاحظہ فرمایاں تقریر گذشتہ کو معلوم ہو چکا  
 کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ نقلیہ انکار لازم آئیگا مان اتنا فرق ہو گا کہ بجائے لفظ

احکام لفظ مسائل کہنا پڑیگا اور مسائل کا ہونا علم پر عقلی ہو عقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دھوکوں  
 کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتدا و خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ محکوم  
 کے ہونے کی خبر دیتا ہے چنانچہ افغان نشندی اور ماہران کہ متعلق پر یہ بات پہنچے ہی واضح ہوگی اور  
 جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ محکوم ہے چوتھا اگر وہ محکوم  
 اور محکوم تحقیقی ہیں تب تو ہر امر دہنی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہوگا کہ محکوم پر مسائل علم دین میں مامور ہے یا نہیں غرض  
 یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ نہیں غرض ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہوگی کہ ہر امر دہنی کوئی نہ کوئی بالذات ہر سو جو محکوم علیہ  
 بالذات ہو گا وہی محکوم علیہ تحقیقی اور لزوم اور علت کا طریق ثابت ہو جائیگا یہ کہ آیہ الذین یتبعون الرسول البنی انہم فیہ  
 ائید ان الیہ یام بالعدل والاحسان۔ اور سو اس کے اور آیتیں درج فرم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر امر  
 و رسول کیلئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر کی سابق ہوئے ہونا  
 نہیں ہوئی کیلئے اس کا منکر وغیرہ ہونا لازم ہے اور یہ صاف کہہ دینی غرض ہونے سے مقدم بلکہ یامین نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت فرم  
 وغیرہ سامان ہدایت بخدا آنا رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر دہنی اور شتمت اور بختی ثابت ہوا  
 کہ خدا و رسول کے امر دہنی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہو گا جو  
 نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہو گا کہ نہ ہی غرض نہ ہو چکا ہو غیر مطابقت طلب اول سے ہے یعنی ہر امر کیلئے ہونا  
 معروف وغیرہ ہونا امر دہنی کیلئے نہیں غرض کہ منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر دہنی  
 مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور رضی کی علت مثلاً وصف منکریت یہ توضیح  
 کیلئے ایک مثال معروف ہے شہادت انہ کان فادیتہ سے زنا بجملة فحشا ہو اور فحشا بجملة ہی عن الفحشا ہی  
 تو اب قیاس کی میورت ہوگی زنا فحشا ہے اور فحشا ہی غرض اس صورت میں نتیجہ نکالنا نہیں غرض ہے کہ فحشا  
 خدا و صلا علیہ ثبوت حد الابرار ہوتی ہے تو فحشا کا علت نہیں ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر دہنی کی کوئی نہ کوئی  
 علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور ہر امر حق و حدیث کل مطلع بنظم الیم تشدید الطاء بھی جملہ سے واجب شہادت  
 وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بنظم الیم و تشدید الطاء ہر دے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں سو جیسے جہر و کو  
 اور جھانکنے کی جگہ ہر کس تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم

ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل کے مقابل جبکہ معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہوجاتے ہیں اور اہل نظر صاحب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ سطح سے علل قریب ہی مراد ہیں عجیبین کہ علل بعیدہ انہی صفات خداوندی جو اصل میں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ با حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اللہ کی خواست گار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشا کو مقتضی ہے اسلئے سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شے بظاہر ہو کہ معلول اور لازم اور ملزم سے متعلق نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لازم و معلولات کہیں ہیں ان میں سے اپنی کوئی سطح ہے اور اس کے اہل سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی غاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہونے بلکہ علل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر سطح ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور صدق من یوت الیکم نقداً فی غیر کثیر ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جیسا ہے خیرا بس کیجئے اور اس طلب کی راہ کیجئے خود من جب ہر حکم کے لیے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور علت محکوم علیہ قطعی ہوئی اور حکمت معرفت ثانیہ حکمیہ حقیقہ کا نام ہوا تو لازم تحقق نسبت کیلئے وجود طرفین اعمہ محکوم علیہ و محکوم بہ ضروری ہوا اور علم کیلئے علم طرفین کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں تحقیق نسبت اولی کے لیے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کیلئے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر شل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کیلئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضرور ہے ایسے تحقیق اطراف عقود و معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے مثلاً نکاح و غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر تفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے فیما بین حیوان اور اسی سبب اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج سوا اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو نکاح کی وجہ

دیوبی یعنی حیات خود ثابت ہو جائیگا لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے  
عاقین کی ضرورت ہے ایسے ہی انعقاد کیلئے وہی عقیدین یعنی مقنن و علیہ و مقننہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا التماس  
علم التبت اولی کے لیے معرفت عقیدین ضروری ہے بلکہ بعد غریبوں علوم ہوتا ہے کہ مقنن اصل مقصود انعقاد  
ہے اور اولاد بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے  
عاقین مقنن و علیہ یعنی بیوع و اجارات میں تصور نہیں تو انسانیہ و بالعرض عقد عاقین کی حاجت ہوئی یہی وجہ علم  
ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع و وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حق استیفاء حقوق اجارہ یعنی منافع و رزق کی  
جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ تمام اصل مقصود یعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے مقنن و علیہ  
تو بہر حال شخص اور عین ہی ہوتا ہے اور اسوجہ اسکا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی بوجہ عدم عدم  
انعقاد یا باعث و ال انعقاد ہوتا ہے اور مقنن و علیہ یعنی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو عین اور شخص ظاہر ہے  
اور اس صورت میں یہ بھی مقنن و علیہ ہے جیسا مقنن و علیہ اس صورت میں مقنن و علیہ ہے اور اگر مقنن و علیہ اس  
تو در صورت ہونے اسباب عین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا افراد تصور ہیں اور اسوجہ  
اسکے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی تصویرت نہیں اور اسکی وجہ سے عدم انعقاد تصور  
نہیں بالجملہ چونکہ بیع و ثمن اشیا ثابتہ اور مقررین سے ہوتے ہیں یعنی اسکا وجود محتاج زمان نہیں آں  
میں بتما حاصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعہ و ہدہ تصور ہے اور پھر موت عاقین موجب  
انحلال عقد انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقین کا محتاج ہی رہی بقائیں اسکا محتاج  
نہیں بلکہ عین و فقط منعقدین کا محتاج ہی چنانچہ رشتہ و رشتہ کے عقد و انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ ظہان کہ انعقاد  
بیع بغیر ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقین اسی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا  
تو اسکا جواب ال تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا لا علی النعین کسی مالک کو مقتضی ہے بصورت وراثت  
ملک کی اصناف بدل جائیگی ملک بدلے کی اسواسطے ایسے موقع میں انتقال ملک کہتے ہیں دو حکم یہ تبدیل ملک یعنی شرا  
بائع کے قائم مقام اور اسکا نائب ہو جائے اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اسکا نائب نہا لازم بلکہ اصل  
غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقین میں سے ایک کام جانا اور اسکے دار تو کا اسکے قائم مقام ہونا

بسی مخالف عقد ہو گا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب بحال عقدہ انعقاد منسوخ ہو جائے  
 فی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور ارشاد عاقدین کی نیابت لازم ہو حاصل  
 انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر منقطع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں منعقدین  
 کی حاجت سے ایک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنا دینا والو کی حاجت  
 ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں نہیں ہوتی ایسے ہی انعقاد کو عاقدین کی حاجت ہوتی ہے  
 تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی  
 مر جائے بیسارہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائیگا اور اس حساب سے قائم مقام  
 قائم مقام کو ملے گا اگر اندیشہ طول سدرہ قائم ہونا تو اس ضمن میں پیش کے معانی بھی باعث الشراح  
 مقررین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث اس بات کو ہم نہیں سمجھ کر کہ عرض گیر یہ قائم ہے اسے بیع و ثمن بوجہ منتقل  
 آن واحدین موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین بیع و ثمن دفعۃً واحدہ منسوخ ہے مگر منافع  
 از یکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتی بلکہ باین وجہ کہ جیسے ابعاد در ذی البعاد مکان پر مطبق ہوتے ہیں حرکات مان  
 پر مطبق ہوتے ہیں منافع و اقسام کا ہیں مان کی تجدید کو مستحیج ہوتے ہیں اور انکا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج  
 ہے آن واحدین متصل نہیں ہو سکتا جو انعقاد جاریہ دفعۃً واحدہ منسوخ ہو بلکہ شینا فشینا انعقاد بھی تجدید  
 ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع ہوا شیا تجدید میں سے ہیں دفعۃً واحدہ موجود نہیں ہو سکتے او قبل و بعد منعقدین  
 انعقاد کی کوئی صورت نہیں باقی رہتا انعام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جائے یا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد  
 واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع تجدید نہ مانہ  
 معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم و فاعل وعدہ کا لزوم ہے جس سے بعد تجدید منافع عقود اور انعقادات تجدید  
 پیدا ہوتے جاتے ہیں عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شہ پہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کیلئے جو منعقدین ضروری  
 ہے تو اجارات میں وقف عقد انعقاد حدوث و منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں  
 باقی اس قدر لزوم وعدہ کا فاعل داد و فرائد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذرا غلط تجارت  
 میں بغرض دفع ہرج و مرج و آسائش غلاق علاوہ اس لزوم کے جو وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرورت تھا



اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دارگیر مقرر ہوئی بالعموم چونکہ اجارات میں  
 شیعنا فشیئنا وقت تجدو منافع عقود انعقادات تجدو ہوتے ہیں تو اگر قبل تمام مدت اجارہ مستاجر جہاں تو  
 ورثہ کو حکم استیجار مورث استحقاق استیجار باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت و حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک  
 عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجوہ معتقدین متصور نہیں تو پھر اجارے میں وراثت  
 جاری ہو تو کیونکہ مورث ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے باین وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا  
 اجارہ ہے بلکہ اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم باشند گو حقیقت سامان منافع  
 بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیج ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزل اعتاق اور طلع بمنزل کتا ہے اور شاہد ہے  
 اس زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکہ ورنہ کی طرف منتقل  
 ہوتے اور اولاد کو بعد موت والدہ منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جائیں ہاں ایک شبہ  
 باقی راہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات سے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے  
 اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر یعنی مورث ہلاک وقتا ہو گیا اور زندہ ہی نہ ہو جو اول  
 مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا شہداً تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں ان کے  
 مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت وراثت سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت  
 نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اسکی خبر خدای کو ہو تو ہوا اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت  
 بلکہ بیج وراثت اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول وراثت وغیرہم کی جانب خواہ نام ہو  
 خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور کیونکہ ہوا وراثت و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام  
 ہوتا ہے اور قائم مقام ہونیکے لیے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے بقا مقام بھی لازم ہے اور جب مقام  
 بحال باقی ہو گا تو لازم مقام ہون کے تو باقی ہون کے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام کہتے ہیں پس  
 کے لیے ایک مثال معروض ہے کسی چہت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف نسبت سنگ کے  
 فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجیے اور اسکی جگہ  
 دوسرا پتھر جمادیجیے یا سقف مذکور کو گرا دیجیے اور اسی ارتفاع پر دوسری چہت بنا دیجیے تو وہی

تحقیق اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائیگی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحقیق اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحقیق اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی جز اول باقی ہے اس لیے ضروریات مقام اعمیٰ فوقیت و تحقیق بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحقیق کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہوگی جو تامل تسلیم کجائے کون نہیں جانتا کہ موصوف تحقیق و فوقیت اولاد بالذات احیاء زمین ثانیاً وبالعرض اشیاء متغیرہ اور سنگ اول کی تحقیق سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف تیل اور لازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب گوش ہوش شنیدے کہ جیسے جو حقوق و تحقیق کو ملحوظ نگاہ کرے فوقیت و تحقیق اولاد بالذات عارض ہوتی ہے پھر لو سیدان دو نو خیزون کے سقف و سنگ کے مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحقیق عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے منقطع ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحقیق ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور ملکیت اور قابضیت و مقبوضیت اولاد بالذات مقام مالک ملک و قابض مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک ملک قابض مقبوض کو یہ تین عارض ہوتی ہیں سو مالک ملک اور قابض مقبوض کے بدل جائیے یہ ضروریات مقام تبدیل ہونگے بلکہ جیسے در صورت تبدیل سقف و بقا سنگ مذکور ہو جائے وہی تحقیق سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدیل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورت کی طرف منسوب تھی اب وراثت کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے ورنہ ملک معنی مصدر جو اقسام لامتناہی زمانیں ہے تبدیل مالک کے ساتھ تبدیل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام اعمیٰ مالکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انقسام تبدیل یا مقام قائم یعنی تبدیل مالک کے ملک کو تبدیل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت جز و ال حیات اور کوئی چیز موجب تبدیل ملک نہیں ہو سکتی

موت شہدا موجب زوال حیات اول نہیں تو شہدا خود مالک ہونگے اس صورت میں نہ اموال شہدا قابل میراث رہیں گے نہ زوال شہدا کیسے نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جسکے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے چنانچہ ارواح شہدا کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تماخ ہے بشہادتِ حادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عند ربہم جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب شمشیر ہے تو پھر اس شبہہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات ورنہ کے ساتھ متعلق ہو گئی اس لیے کہ ورنہ کی حیات جہنس حیات اول مورت ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے جہنس ہو ورنہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیاوی مقصور ہے یہ جسم روح کے حق میں درباب منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتقال ہے بلکہ یہ اموال و ازواج اسی کی آسائش اور اسکے دفع مضار کیلئے مطلق ہیں سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتقال ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے معہذا ملک شہید کو اگر حال سابق قائم رکھیں اور بجانب ورنہ منتقل کیجیے تو صد ہا دشواریاں اور تزلزل و حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدا میں در صورتِ مسطورہ تصرف کیجیے تو کس استحقاق سے کیجیے اور یوں ہی رہنے دیجیے تو کب تک رہنے دیجیے اور کاہن کیلئے رہنے دیجیے ایسے حکمتِ لم یزلیٰ بنظر سابقہ دفع رسانی اقربا جسکی طرف جملہ اقرب کلم نفعاً مشیر ہے یعنی ہونی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی بشاگرد اموات ملک شہید بھی اسکے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اسکے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح ایسی موت پر تمام ہو جائیں نہ ان اگر کسی موت ذریعہ حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطِ یکایک بالذات ہو تو دوسرا معرض مجتمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت حیات مجتمع ہو جائیں اور اسوجہ روح کا بدن اول سے تعلق منقاب ہو تو اس صورت میں اسکے اموال و ازواج

بدستور اسکی ملک میں باقی رہینگے اور کسی کو اسکے اموال میں اختیار تصرف نہوگا تاوقتیکہ وہ خود قبل موت  
 کیکو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اسصورت میں البتہ اُس کارکن کو  
 ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کارکنانِ امیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنانِ احیاء و اشیاء و احیاء و مالک کے  
 نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ دکالت ایک اختیار استعاران کو بھی حاصل تھا تا  
 ایسے ہی اگر کوئی میت جسکی موت موجب زوالِ حیات دنیوی نہوئی ہو قبل موت کیکو اپنا کارکن اور اپنے  
 اموال میں اپنا وکیل بن جائے تو وہ کارکن مکمل اور کارکن ہی رہیگا مالک بن جائیگا اور اسوجہ اسکو جائز  
 نہوگا کہ سرِ موبھی خلاف امر موکل کرے بالجملہ مدارِ کل میراث و القطار نکاح زوالِ حیات پر ہے عروض  
 موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں اکثر مواقع میں موت موجب زوالِ حیات ہو جاتی ہے اور اس سے  
 یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کار پر دانیان میں باقی وجہ اس بات کی کہ مدار  
 کار میراث و القطار نکاح زوالِ حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح اور ملک مالکیت  
 خواص و خصائص احیاء بلکہ دوی العقول میں سے ہیں اموات مثل جمادات قابلِ ملک مالکیت و نکاح نہیں  
 سو اگر کسی موت موجب زوالِ حیات ہی نہیں تو بوجہ بقا حیات و عقل اُس کے ملک اور نکاح  
 بھی باقی رہینگے اور یا اختا اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں خارج نہوگا  
 رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر ہے محلِ واحد میں زمان و احد میں  
 کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں سو اسکے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اُس بحث کا انتظار کرنا پڑیگا جس میں اسکی  
 تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابلِ عدم و ملک اور پھر حیات و موت بنوی اور موت و حیات دیگر احیاء  
 اموات میں کیا فرق ہے بالفعل قابلِ گوش نہاد یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سر  
 انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو اربابِ اذہان متوسطہ کو بھی نسبت بقا  
 حیات علیہم السلام خصوصاً سر و انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو اربابِ حدس کو مجرد  
 ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراحِ خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہی ہے جیسے اختلاف  
 اوضاع شمس و قمر و اختلاف شکلات غم کو دیکھ کر اربابِ حدس کا ذہن اس جانب منتقل نہوگا کہ تو قمر

نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور یقین کیا ایسے ہی سلامۃ اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول نواریاں مقتضی ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اسکو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ احادیث صحیحہ اسپر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو تصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم ہوا ہو بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اسکالیقین ہو جاوے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھ آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملازمات کو دریافت کرتے ہیں تو مردان بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیے بضرورت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک انہیں سے اثبات حیات میں کافی ہے کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم جسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی اور دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب میں سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر لازم حیات و خواص اتفاقیہ ہیں نہیں اس باب میں منطقی حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو تو ملّا حظ فرمائیے کہ فاعل کو فعل بمعنی

ماہ فعل اور مفعول کو اعمی مفعول کو انفعال یعنی ماہ بالانفعال لازم ہوتا ہے ماہ بالفعل کا نام ہم قوت فعلی اور  
 ماہ بالانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں غرض یہ دونوں اُن دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں وجہ کی  
 یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور مفعول کو قوت انفعالی کی بالضرورت ضرورت ہے ورنہ انفعال اور انفعالات  
 کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں  
 قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم لازم کا ذاتی ہونا ظاہر اور اگر بالعرض ہیں یا بالعرض کی کوئی قوت  
 بالذات چاہے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتہً فاعل  
 و مفعول میں بان فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو  
 لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور مفعول ہونا عرض مفارق ہے مثلاً شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیے  
 آفتاب کو لازم ہے تو وہ ہوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک یعنی  
 مشہور جو منطوق نظر عوام ہے بہ نسبت احوال عرض مفارق ہے بان ملک یعنی ماہ الملک جس کو قوت  
 فعلی مالک کہیے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے وہ ہوپ جو عرض مفارق زمین جو بے نور  
 شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے تحقیق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق  
 ہوا ہے ایسی ہی ملک یعنی مشہور بدون ملک یعنی ماہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت اور یہ  
 معلول اور اُسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہوگا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہوگا سلیقے  
 ثبوت ملک یعنی مشہور مقدم ملک یعنی ماہ الملک پر لاجرم دلالت کریگا ورنہ وجود معلول بے وجود علت  
 لازم آئیگا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلیگا بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا مضمون ثانی  
 ناقص کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لیے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کی جانب  
 متعدی ہوا و معلول کی سلیقے عرض مفارق کا نام ہے باین لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے  
 کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے باین لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے  
 ساتھ قائم ہے اُس کے حق میں لازم ذات ہے اور باین لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت  
 مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اُس کے حق میں عرض مفارق ہے

اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اس سے عام نہیں ہو سکتا یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلا و قہر و غلبہ ضرور ہے سو یہ قوت و استیلا و غلبہ ہی ملک بمعنی نابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہئے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلا اور فیض ہے اور اسباب معروفہ معنی بیع اور شرا اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں ہاں باینوجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول قبض ہیں اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں بالجملہ اسوال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوقبض و استیلا و مملوک ہوئے آئندہ بھی بوقبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبض القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی سبب مشیر ہے کو قبض القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی مستغرق ہوا اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلا و کفار کو ذیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر واہب کے لئے اختیار رد شے محبوب بتلاقی میں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبض القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضاء مشاکلت بالکفر وہی ہوتی علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلا کو غضب کہتے موجب ملک کفار اور ذیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور ہا ہب کے انکے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورتیکہ ہبہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو ہبہ از الہ ملک کی کوئی صورت تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا اسصورت میں شے محبوب کا استرداد بیشک غضب ہوگا علاوہ برین حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاب فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت بقاء ملزم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزم بجز استیلا و غلبہ قبض اور کچھ نہیں معلوم ہوتا مگر یہ استیلا و قہر محبوب کہ واہب کی جانب سے

میسر آتا ہے وہ بھی اس طرح کہ محبوب کہ کی جانب سے کچھ زور و زہد نہیں لگتی تو فقط ایک جگہ اور قبول و انفعال میں انصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا البتہ ہر ما بالعرض کیلئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر بالذات لاریب و اہب ہے صورت میں لاریب محبوب کہ دربارہ استیلا و قبض و تصرف اہب کا وکیل ہو گا تاکہ اسکی طرف انصاف ذاتی اور اسکی طرف انصاف بالعرض صحیح ہو اور جب یہ فرق مسلم ہو گا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہو گا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق ہو گا ہاں باین وجہ کہ ہبہ وعدہ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائیگی اور اس وجہ سے استرداد مکر وہ ہو گا۔ خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطراد ہی تھا مقصود بالذات تھا جو کمابھی اسکی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہو جائے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر ہو تو اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے تو لازم ہے ایسے ہی قوت استیلا و غلبہ مبتداً بقدر قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دہوپ زمین میں حیث ہو کہ حق میں عرض مفارقت ہے بشرط تعلق فیما بین زمین و دہوپ ہی دہوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارقت ہے بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ د اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سو اتنی بات کے سمجھنے کیلئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو ہوں ہماری بات پر بھی ہاتھ نہ نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت بہت کوئی تامل کریگا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہونے میں تامل کریگا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک معنی عرض مفارقت اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ ہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلومہ ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلیگا بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعمی ملک معنی عرض مفارقت ذات مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلا و کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حجت ہے چنانچہ بدیہی ہی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ



ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم در نہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا جسکو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہیے ملک بمعنی بھو کی جیسے احکام معلومہ یعنی حالت تصرف ملک حرمت تصرف غیر و غیرہ متفرع ہوں الغرض ملک بھوٹ عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خاص اخص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہی ہوگا اُسکے جو مالک ہے مالک مجازی یعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے محل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی چنانچہ انی جاعل فی الارض خلیفہ میں جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اُس کا کام کر سکے اس لئے خلافت ملکی کے لیے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی رضا کے خداوندی رہے جہاں اُسکی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک یعنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقه کی مخالفت سے ذلت نہ اُٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لیے علاوہ اُس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لیے ملک خاص اخص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و استیلا حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے دربار ملک کچھ مفید نہوایہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے بالجمہ ملک خاص اخص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ملک نسبت احیاء لازم نور بہ نسبت جرم آفتاب کے کم ہوگا اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لازم خارجیت میں سے ہے اور ملک بمعنی مالک لازم ماہیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں

کم فہمون سے باین نظر فرماتا ہے کہ اونکے لئے اور ابھنے کا سامان ہو جائیگا پر باین امید کہ اہل فہم  
گور و بر و ذمہ ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے دل ناشاد کی باتیں کچھ پیچہ نقل کرتا ہے  
اہل معقول لازم ماہیت کی دو تین بیان کرتے ہیں ایک تو ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہون  
دوسرے یہ کہ دونوں علت ثالثہ کے ہون پہلی صورت میں تو علاقہ لازم ظاہر ہے دوسری  
صورت میں وجہ لزوم یہ کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا  
بائیں مجموعہ کا احتمال انتہائی چار پر معروف ہو چکا ایسے معلول کے ساتھ علت و ہون کی اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے  
ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہو گا مگر چونکہ ایک علت معلول کا  
بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین علت  
والمعلول نکلا تو بیچچہ ان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود  
سمجھتا ہے پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام  
ہو گا اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم میں بالیعنے الاخص ہی ہو گا چنانچہ اجزاء آئندہ میں  
انشاء اللہ واضح ہو جائیگا ہر حال صفت ذاتی بمعنی مشارالیه کو اس کے موصوف بالذات کہ حق میں  
لازم ماہیت سمجھے ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم  
خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں پھر یہ لازم ماہیت اگر منفعل کیجا  
متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہو گا اور بعد لحاظ  
شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مباہن ہے اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل  
کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا ہاں باعتبار وجود کے صفت  
مفعول کو بھی کہ بیشتر لمحاظ تقید و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت  
وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہدیتی ہیں  
دھوپ کہ حقیقت تو اواسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت خالق اور زمین کے حق میں  
بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اسکو کہتے ہیں تو باعتبار انصاف ارض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے

اسکایہ نام نہیں تو یہ دہوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار  
وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر بائن  
نہیں انہی بوجہ اختلاف مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں  
موجود ہونا معنی کلیت سے جزئیت نہایت چھٹنا دوسرے کے اختلاف پر موقوف ہے تو مبادی  
مختلف ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی کے منفصل کے  
کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے اس حقیقت حاصلہ  
کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پھر مردان حق شناس ایک کے حق میں فقط دوسرے  
کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت  
کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قیام  
میں دخل ہے بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جسکے تحقق میں فقط ماہیت تنہا کافی ہو  
کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاف و ارتباط کی حاجت نہ ہو سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور  
کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے  
خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود  
خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے ہاں سبیل دراک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ  
خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے ورنہ ملزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات  
دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض  
ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل  
تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں  
ہوتے تو قبل تعدی انکے لیے کوئی نام تجویز کیا گیا جیسے دہوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ مستبعداً  
قیام فوقیت بالارض اور قیام تحتیت بالسماء مرفوع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو  
دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی بالجملہ لازم وجود

خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے یہی میراث  
 کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ  
 کی وساطت و اعانت ظاہر ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں  
 صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ  
 میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العرض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ  
 ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں پر ہر ایک کے لئے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں  
 کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف  
 بالعرض نہ کون کہہ دینگا کہ وہ رنگ کچھ کچھ کو بواوسطہ رنگ زیر عارض ہوتا ہے کچھ کی صفت ذاتی ہے ورنہ زبردستی  
 سرخی نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اُسکو لاحق  
 ہو سکتا ہاں اجزاء نیل و کسندہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر بجا ہے گو بنظر تحقیق عینتیں اُنکے  
 حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں ہیں وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب اُن کو بھی لازم وجود خارجی  
 کہتے ہیں لازم ماہیت نہیں کہتے رہے اوصاف انتزاعیہ اُن میں سے اپنے موصوفات کو اگر  
 کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں اقسام لزوم وجود خارجی ہے ہاں لزوم موجودات  
 ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا الشیاس حرکت قلم و مفتاح جو بواوسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے  
 قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و  
 مفتاح دو دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں یعنی  
 ذات اُن کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا رہا یہ خلجان کہ اگر  
 حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات  
 چاہئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علیٰ الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے  
 دست و مفتاح و قلم کے لئے واسطہ فی العروض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے  
 کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے

دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں اس صورت میں جو ابدرہی  
 سبھی کے نفسہ ہے مگر بائینہ بندہ اچھان ہی عرض پر داز ہے کہ بالذات وبالعرض شیون جو دیت  
 اور اقسام کائنات میں سے ہیں عدمیات کو ان باتوں سے سرکار نہیں اور حرکت عدمی ہے  
 بان بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے  
 سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ  
 ایک امر عدمی ہے دھوپ پر ایک وجود دائم معلوم ہوتا ہے بلکہ دھوپ بنظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم  
 نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل و نہار و توار  
 نور و طلسم اگر عرض در وال نور مشہور نہ ہوں تو کسی کو نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان  
 نہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے  
 وجودی ہونے میں تو اتنا ہی نہیں سکتا ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی  
 ہو اور جب جو مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لازم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدمی  
 مقید ہوگا ورنہ تقییداً شے بنفسہ لازم آئیگی اس لئے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہی سو عدم اگر تقید ہوگا  
 تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ القید ہوگا مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو تصور ہی نہیں رہے  
 انصاف الوجود بالعدم اور انصاف الشے بضدہ لازم آئیگا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا۔ اور میں  
 جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں سطوح و خطوط و نقاط جنکے لئے حلول طریانی  
 تجویز کیا ہے غور کیجئے تو انتہا جسم اور انتہا سطح اور انتہا خط کا نام ہے یعنی اس سے آگے جسم و  
 سطح و خط نہیں بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سو اس کا اصل فقط  
 یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے  
 عدم میں جو عدمی کہیئے بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک وجود قلیل اور محصور باحاطۃ عدم ہے مثل وجود مطلق جو  
 ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں قلت کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود بھی  
 بظاہر نذر لایع وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہر ہی سے دیکھئے

تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ تقیید یہ موجودی الدار کے معنی ہیں کہ اسکا وجود سوادار کے اور کہیں نہیں ہو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمكان المعین اور تقیید المكان بالوجود المعین اسی الجملہ المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تغیر بالوجودی ہے نہ علی تو لاجرم سکون وجودی ہو گا اور چونکہ لکنہ متعددہ ہا جم جمع نہیں ہو سکتا تو اگر وجود کو ایک مکان کو اختصاص کر کے دے دے اسے اختصاص حاصل ہو گا تو لاجرم اختصاص اول زوال ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی اسجگہ پر یہی صورت ہو کہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے سو اسکو بجز عدم اور کاہر سے تعبیر کیجئے مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جسے حرکت وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کیئے اگر مصداق حرکت ہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہو گا یا اختلاف طرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دو حرکتیں تقابل جسکو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقدار اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اسکا عدمی ہونا ظاہر ہے اور تو اس اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر حاصل نہیں اسکی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے سو ماہیت حرکت و سکون تقابل تضاد کیئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہو گا مجموعہ علمین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو ہی تو سکون سے زمین فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہو گا علاوہ برین حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو اور اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو توار کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تقابل اشئے بنفسہ لازم آئے تقابل ہو گا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہو گا سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالجمہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی جو انقسام بالعرض و بالذات سے اسکو کیا کام ہاں اختصاص مکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اسکو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات

الاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل ابعاد و ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بڑے اسکے متصور نہیں ہاں اختصاص کسی مکان خاص کو ساتھ البتہ ایک عرضی ہر اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہر اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اسپر بھی تسکین نہ تو اب اور نصائح ارشاد فرمائیں بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور یکے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ حاصل ہوتی ہو وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور ایسی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا نسبت ایک دوسرے کے قییم ہو نا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا ورنہ جو ایک تصایف بالعرض ہوگا مان دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ ملزوم کیلئے دوام اور علاقہ موجود و دوام ضروری ضرور ہوگا کہ موصوف بالذات اعلیٰ ماہیت کر لئے ہو لازم ماہیت کیلئے ملزوم حقیقی ہے ایک متعل چاہیے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعلیٰ لازم ماہیت کو پہنچا دین خواہ ایک امر متعدد ایسے ہی امور کو اس ہیچوان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کیسکو فہم ہو تو اسید ہو کہ یہ بھی سب سے بڑا اصطلاح قوم میں ایک واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پھر یہ واسطہ فی الثبوت الزاد و دوام ذات متعل اعلیٰ موصوف بالعرض ائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقا ملک نکاح و سلامت جسد نبوی بقا حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا ایسا دھوپ طوع آفتاب پر تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک اعلیٰ قوت استیلا و قہر و قبض مذکور بجای شمع اور احوال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم جن میں اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزل زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہو گئے غرض

قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے ہی معلوم ہو کہ فیما بین آفتاب و شعاع  
 علاقہ لازم خارجی ہو بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم اصغر بھی جوابی مشرف بملاحظہ ہوی ہے اس پر دلالت کرتی ہے  
 اور کیونکہ نمودات آفتاب ہو فقط ایک قسم کروی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ مقتضی  
 جسمیت تیار ہو مقتضی کروییت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو لازماً خارجی چھوٹا لازم ہے  
 بھی بڑھ کر جو ماہیت ہو گا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں اس صورت میں ہم کہیں کہ حیات کا مصداق  
 حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لاحال سے کیا حال یہ بات سلم چھوڑ بیٹھی ہے کہ نور آفتاب کے  
 حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی  
 انشاء اللہ تامل نہ ہوگا کہ قوت تملک حیات کیلئے لازم ذات ہے بالحد لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ  
 کسی اور امر کے ذات ملزم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العوض اگر واسطہ  
 فی العوض ہر تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہو تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت  
 کی دو قسمیں کا گذار و گذر تگ و دو واسطہ فی العوض ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ  
 فی العوض پہلے ہو گا پناچہ ناظرین تحقیق لزوم پر انشاء اللہ مخفی نہ ہوگا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق کو بھی آگے لے لی  
 اس صورت میں کوئی فہم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے  
 بالبداہت ان دونوں میں علاقہ لزوم ہوا اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم  
 مخصوص کروی اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو اگر سے ورنہ اور اجسام خاصہ کروی جسم  
 سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الانفس ہو یا بالمعنی الاعم  
 وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جسکو  
 واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت  
 ہی نہ کرے گی جیوں کہیے فقط ذات ملزم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزم  
 اور ذات لازم کے تصور کو جزم بالزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات و عقلا اور قوت تملک میں  
 موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا



لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مغایر ہو سکتا ہے  
 اور ثالث کے باندہ ہے جو رے لازم بنجائی میں لازم تحقیقی وہ لازم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت فی تحقیق  
 اور مظهر غائر مساوی لزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اور راق کو پہلے معلوم  
 ہو چکا ہے کہ ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد كذلك لا یصدر الا الواحد العن الواحد والعقل تکلیفہ الارشاد  
 باقی رہے لزوم وجود خارجی وہ بیشک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب لزوم  
 حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور لزوم اسکے حق میں موصوف بالعرض تو لازم موصوف بالذات کو بھی  
 وہ لازم جو اسکا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہو گا بلکہ بدبجہ اولیٰ اس صورت میں  
 لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہو گا کیونکہ قوت  
 تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی ذات  
 وجود حیات پر نور کی دلالت ہے جو آفتاب پر کرتا ہے بدراج بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کو کسی اور  
 چیز سے وجود قوت تملک تصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کہ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو  
 اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک جب مساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ بے شک دلالت  
 کرتی ہے ایسے ہی ملکیت اموال اور ملکیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکورہ  
 دلالت کرتی ہے یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں ملکیت و ملکیت قوت طلقتہ پر اور ملکیت و ملکیت قوت  
 یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض  
 امور مذکورہ وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے باقی ہی  
 نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لزوم حیات کی عدم وضاحت انہی قوت کو دیکھ کر کوئی دیکھ کر  
 نہ کھا کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لزوم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت  
 کا احتمال فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کی ہو جاتی ہے اور لزوم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن  
 اطلاع لزوم عام ہو یا خاص مدراستدلال اطلاع لزوم پر ہی اطلاع لزوم پر نہیں سوا اسکا حال پہلے ہی  
 معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لزوم ماہیت میں ضروری ہے اور لزوم ہوتا

میں اگر ہوتی ہو تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت میں تو ذات ملزم فقطیات لزوم ولازم دونوں  
ملک کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا  
اور یہ بھی جانتے والے جانتے ہوئے کے نظریات اس کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں نہیں ہو غرض  
یہاں یعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں یعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم  
ایسا ظہور ہے کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لازم کو صفت بنیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم میں کہلا  
لگتا ہے اور ظہور لازم باوجودیکہ متسبب الغیر نہیں پھر بھی لازم کو صفت بنیت ہاتھ نہیں آتی الغرض  
لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بنسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ  
مذکورہ ثبوت حیات پر استدلال کرنا طالع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہو گا ہاں  
انتی بات سلم کا امور ثلاثہ مذکورہ وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال ہی ہے اور اس استدلال میں وضع  
آئی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور سہروردی کے وضع تالی منتج وضع مقدم  
نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے احوال میں میراث کا ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس کو تسلیم  
نہیں کرتے معہذا عدم توریث انبیاء ہو انکی حیات کو ثابت کر نہیں مصادرہ علی الملوک کیونکہ شہادت بیانا  
اصل غرض اثبات حیات صحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی پھر جب حدیث مذکور ہے  
وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار  
حیات پر دلالت نہیں کرتا اگر لحد و لمحہ بلکہ پہر و پھر کیلئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ ہے اور انقطاع  
کلی ہو جائے اور بعد از ان پہر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود و کرائے تب بھی بدن میں  
کچھ فساد نمایان نہ ہو گا لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہیگا نہ ملک اموال باقی رہیگی بلکہ تعلق ثانی  
از قبیل حیات از روی ہو گا غایہ مافی الباب اور وہ سے پہلے حیات حاصل تھی سو اس میں کیا قیامت  
ہے آخر حصول حیات از روی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے  
اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں نشیون کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ علماء متقدمین  
نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو اس کے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے حیات نبوی کا ثمر نہیں

سمجھا ہی دے جو وہی کہ نیکو صبری غیر مدخل بہا کے نکاح کو سلف ہو دیکر خلف تک سب سے جائز رکھا اگر علت  
ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخل بہا کی کیا خصوصیت تھی مدخل بہا اور غیر مدخل بہا دونوں کا نکاح ایسا  
کو حرام ہوتا یہ چار خدشہ جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا جو باقی تین ایک ایک  
استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علامہ برین پانچواں ایک معارضہ موجود ہے کہ یہ کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال  
ہزاروں آدمیوں کے ہوتے دیکھا دوسرے جناب لدی غرامہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے  
فرماتے ہیں اناک میت و انہم میتون جسکے متبعی ہیں کہ تم بھی مرنا چلے ہو اور وہ بھی مرنا چلے ہیں پھر جب جناب لدی  
غرامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں اور ہزاروں کسان نے آپ کا انتقال ہو چکا ہو تو مزید ترنا  
بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا ہے ہاں خدا  
خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو حکم تو خدا تعالیٰ  
تسلیم بھی کیا جائے اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اسکے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں  
آدمیوں کے دیکھ لیا اور انکے واسطے یہ کچھ خبر پہنچ گئی اُس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا مثل حیات شہدا  
سمجھا جائیگا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اُسکی غرض تو اس رد و کذب سے  
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال ایک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل نہیں  
جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا چنانچہ بعض ضامین میں جابہ سپر شامین یعنی جنس  
اصلی اصل تحریر سے ممانعت طعن میراث فدک بھی سو دھجھی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو  
اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر دستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدا اور حیات ثانی مانع ترتب میراث  
نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے عرضت پانچ خدشے ابھی باقی ہیں  
اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بہ ترتیب ان خدشات کی جوابات معروض ہیں  
ملاحظہ فرمائیے گا اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اپنی ہی تو ہو چکا ہے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی  
آتی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر وہ کچھ مفید یقین طلوع ہونے میں کیسکو  
شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اس

استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجہ ایک ہی ہو کر بلکہ موثرانہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع تالی منتیج وضع مقدم ہو کہ نہ ہمارے ہمارے ہمین افادہ یقین کا فی ہے سو وہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہو دوسرے یہ کہ استدلال الہی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منتیج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کمال فہمی ہے لوازم ماہیت کا سادی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہونی جو ثابت ہو چکا پھر وضع تالی منتیج وضع مقدم نہ ہو اسکے کیا معنی ورنہ ہم ان یقین جن کے یقین ہونیکا تمام عالم کو یقین ہر یقینی نہ رہینگے وہ پ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے ہونے کا سوا کچھ نہ لینا اور معجزات و انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب شہدہ سر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یہ فونکہ ما یعرفون ابنا ہم اسکی گواہ ہے یہ سب یقین جن کا یقینی نہ ہونا ہی ہے یقینی نہ رہینگے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو مشاہدہ عالم حاصل ہوتی یقینی نہ رہینگے علی ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسے طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے چوٹے کا جاننا جو بوسیلہ آثار اعنی معاملات حاصل ہوتا ہو یہ سب علوم رائگان جانینگے اور یہ احکام لائندہ و لاحقہ جو ان علوم پر متفرع ہو تو تین مترتب ہونے پانینگے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے ایسا یقین نسبی کہ عیسایا توحید و رسالت وغیرہ کیلئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ناطق بھی کہے چنانچہ عقائد تعریف یقین وطن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرب نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ مشاائر ترتب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اسکے کہ موثرانہ مذکورہ حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کو یقین سم کر ہم کو باوجود کہ یا عقائد عقائد ضرور میں نہ نہیں اسکا حاصل نہ ہونا

بلکہ اُسکا انکار موجب کفر نہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں جب جا سیکے بوسیۃ دید  
دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے الغرض استدلال انی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں  
یوں کہیے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا سبب یا معلول ایسا ہو کہ اُسکے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل  
کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل  
ثابت نہو تو ایسے لازم سے مثلاً اُسکے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم  
کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید  
یلازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اُسکا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت  
ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج  
وضع مقدم ہوگی سو استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا مؤثر وغیرہ سے مثلاً  
اُسکے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اُسکے لئے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اسکا مدلول ہے حصہ نہو  
اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص  
ثابت ہوگئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا یعنی ہر نبی  
خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ساحرون اور کاہنون سے بھی ایسے فعل و وقوع میں  
آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل  
صدق و عفاف و زہد وغیرہ خواہی خلاق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے دوسرے دعویٰ  
نبوت کر کے خوارق کا دکھانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے  
سحر و کھانت نہیں ورنہ اول تو ساحرون اور کاہنون کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا  
ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں اُن کے اخصداد البتہ ہوتے ہیں دوسرے ساحر  
و کاہن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز دینی غیبی  
کی ممکن ہی نہیں جو مورد نکالیف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہ کچھ دکھلاوے کچھ پہنچا دینا  
باقی یہ بات کاموز ثلثہ مذکورہ کے لہٰذا ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی

دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگئی ہے سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور  
 مذکور معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے گھی تیل شہد سرکہ وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں  
 ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح  
 ازواج کے لئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کیلئے  
 قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرام کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اسکے ان تینوں  
 باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی  
 اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت اموال مقبوضہ حضرت صلعم میں اگر غور فرمائیے تو ایک  
 وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں ہی وہی نہیں سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں فسرح  
 اس سماکی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو  
 کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرض  
 قلیل کے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے  
 کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے  
 بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سبب محرم کر جاتی علاوہ برین احترام کی تو کوئی وجہ  
 نہیں صورت مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سودہ اگر ہوتی  
 تو بوجہ ناپاکی ہوتی سونا پاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکا کیونکہ زیادہ ناپاکا ہے وہ تو زمین پر حرام  
 نہ ہو تو ٹھوسے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت  
 ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت کو احترام کہئے  
 مبنی یکھے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ  
 یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات  
 میں نبی آدم اور نبی آدم میں سے زمین اور زمین میں سے نبی انبیاء سے زیادہ محترم و محادات میں زمین  
 سے زیادہ کمتر اور عزت میں سے زیادہ کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں

تو کچھ عجیب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد  
 مرگ جسم و بدن بعد جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات  
 زندہ نہ کہئے مردہ کہئے اُن کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس  
 صورت میں اُن کے اجساد کو ذل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے پھر حرام ہونیکے کوئی وجہ ہے  
 الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات  
 کہ وجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے ہونے کے کیا معنی اس طرح کی  
 حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب حرمت وغیرہ  
 محض معنی طبیعت خاصیت وغیرہ طبیعت وغیرہ خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی  
 العقول میں سے کیسی خاصیت اور طبیعت ہے تو اُس کو بنسبت اُس کے مامور بہ اور اُس صفت کے  
 عدم یا اُسکی ضد کو حرام کہنا یا ہوگا سو اسکا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے متبع کیوں معلوم  
 ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر وہی نقطہ موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئی  
 چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت  
 ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو  
 اُن کے اجساد میں اور اور و نکلے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یا نار کوئی بردا و سلاما  
 خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر وہی سے علی العموم طبیعت وغیرہ طبیعت مراد لینا تو صحیح  
 نہیں صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جنکو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ  
 واحادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں اُنکے لائق اُنکے لیے بھی احکام ہیں  
 منجملہ اُن احکام کہ اُنکے موطن پر بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا  
 کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلعم کا اس شخص کے خطاب میں جسے ہوا پر لعنت کی  
 تھی یغیرنا کہ لعنت نکر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو انکا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف  
 شرعی پر جنہی نظر عوام کو اُس تک رسائی نہیں دوسرے انہیں تعین احکام علی الدوام پابجائی ہے یعنی اپنی

طبلع پر قائم ہیں اور یہ شان کملین یعنی جن و بشر سے بہت مستعد ہے تو یہ انکے علوم اور ادراکات  
 و ادراکات کا اختصار و دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصر و کیلئے جنکو عقل معقول کہتے ہیں  
 اور یہ امور جو حیات کے خواص مفارقت میں ہیں بزعم خود ظاہر بینوں کو لازم حیات نظر آتے ہیں باعث  
 انکار معنی حقیقی امر وہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جنکا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ جو حیات میں  
 کہ سو جن و بشر سب اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر انہیں عصیان خلوندی  
 نہیں اور اس سبب انکا حال یکساں رہتا ہے دوسرے حواس اعضا جو طریق ادراک و خدام ادراک میں  
 اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں ہیں پھر انہیں جائز تو انکا ارادہ مخفی  
 و مستتر ہے اہل معقول جنکو عقل سے بہرہ کہ ہے اسکو طبیعت کہتے ہیں اور اسکی تعریف میں فاعل ہے  
 ارادہ کہے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل ہے ارادہ ایک مفہوم ہے مصداق بلکہ  
 متعین ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ وہ اسکا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے  
 بہر حال فعل فاعل ارادہ اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ خود سے  
 دیکھو تو انہیں میں داخل ہے الغرض اہل عقل قاصر جنکو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوی  
 العقل کو طبعی اور اسکے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو  
 تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیون نہ سمجھیں یہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرد ہو اور طول  
 زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں نباتات و جمادات  
 میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو  
 بہت آنا علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کہ وہ وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور رسی  
 میدان میں یا اسکے قرب جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے لکڑی یا گڑی ہوئی ہو  
 یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اسکے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اونچا بلند  
 ہوا ہو تو پھر وہ بیل اسپر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علیٰ الاستقامت  
 سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اور ایسی آجائی کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے



اور حسین رک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائیگا شعور ہو تو یہ بات خالی علم شعور سے معلوم نہیں ہوتی ایسے وقائع نادرہ کو جو گہرے بیگاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچا دیکھتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسول علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ بھیجئے اجساد انبیاء کی صحیح وسالم رہنی پر ایمان ہو تو اس پر بھی ایمان ہو قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے ان باتوں و جمادات کے محکوم و امور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہی غایت مانے الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تخیل احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طلبائے کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہو اور بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت کے ایسے مواقع یقیناً وجوب و حرمت اعنی دوام نعل یا دوام عدم فعل مراد ہے وجہ ارتقاء کی یہی کہ معنی حقیقی وجوب و حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ بن سکیں سو یہ بات جب بھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے الغرض حرمت مذکورہ حکم ایمان حقیقی ہے اور مبنی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مظهر انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جتنے ناپاک تو بدرجہ اولے ناپاک تھے بدرجہ اولے حرام ہوتے علیٰ ہذا القیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپاکیان اول حرام ہوتیں اس صورت میں ہو نہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد بھی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح مجملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چندان توقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اس پر شفع ہو باقی بعض شہداء و صلحا اگر اجساد کا

بعد از منہ طویلہ صبح و سالم مشہود ہونا علی ہذا القیاس کنگر و رکی ہڑی کا سالم رہنا چنانچہ  
 حدیث صحیح اسپر دال میں قطع نظر اسکے کہ اسطرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں  
 یہ ضرور نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو انکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تمام بعض  
 اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام  
 مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ  
 یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری با بررداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ  
 ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت  
 جیسے پیران کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل جنون وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء  
 بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندیشہ ایذا زہر و کھاسکے ایسے ہی زمین کے نکھانے کے لئے بھی موانع  
 کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحا کے  
 اجسام کے نکھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگر و رکی ہڑی کے نکھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی  
 بوجہ سختی اسکو نکھا سکتی ہو علاوہ برین انبیاء کے سوا اگر انکے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اور انکے  
 اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا  
 نقصان ہے ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں  
 چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعنی حرمت ازواج اور عدم کوشا  
 اسوال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونگے اور اردن میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے  
 کسی وجہ دونوں حکم باقی کی تکلیف شارح کی طرف سے صادر نہ ہوئی بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر  
 نفس سلامت اجسام سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ القطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں  
 تو حرمت اجسام سے استدلال کرتے ہیں اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ہر حال سبب  
 جافنا قوی اگر موجب سلامت جسم ہو تو قطع نظر اسکے کہ جو اسباب سرائیات میں معروف ہیں جسے کھیل  
 شہد سر کہ اس جگہ بالیقین نہیں تو صحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی

صورت میں نکھانے کی ایسی مثال ہے جیسے کہیوں کی میٹھ ننی کے لذیشہ سے شہد کو نکھایا  
یا حافطان سرکاری کے لذیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاذن  
نیت نہ دوڑائے مگر غامض ہے کہ اسکو حمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی ٹھوڑی  
دیر کے لئے مگر کچھ زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے  
کسی جانور کو ذبح کر کے چیل چپال کر پکا رکھئے اور قبل اسکے کہ کھانے یا پینے کیلئے عجاذیا کر است سے  
وہ پھر زندہ ہو جائے جیسے قبل فرج ہے کہ اُسکے گوشت کو بحالت زندگی فوج کر کھانا حرام تھا  
اور علی ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور یابین ان دونوں التوکلے علال تھا  
پر کھانی کی فرصت ملی ایسے ہی در صورت انقطاع حیات حلت میں کوشش نہیں پر بوجہ قلت فرصت  
زمین کھانے نہ پایا اور اسوجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجیب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حمت  
نہیں غرض سلامتی جسد بوجہ حمت جس ہم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سبب سے  
لئے نقص ایک ہی سبب ہوا جسکو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور فاؤڈیشن  
ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ اور نور آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور  
بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے  
بجز حیات اور کوئی سبب نہیں رہا نیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر سلامت اجساد  
بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب  
اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان جیسا یہاں قاضی یقین نہیں وہاں بھی ہوگا اس امکان کو سبب  
آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی  
یہ تردد داخل وہم ہوگا اور صاحب تردد وہی کہلائیگا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور  
اختصاص سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسکی وجہ سے اسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محال استدلال  
میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعو میں قاضی اور ہر  
مطلب کے مخالف نہیں اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اور ہر قوم ہو چکا ملازمت پر ہی ظہور دلیل اور

مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسری استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساویت ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں نہیں لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام خاص پر واضح ہوں استدلال جمعی بن ٹریگا کہ دلیل مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو یہ اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل مدلول میں کتنی ہی وضاحت کیونکہ استدلال متصور نہیں سوس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور استدلال جس سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہو اس لیے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جس اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہو تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جس معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جس جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جس سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جس بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توشہ کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اسمیں سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات بنوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام امت کیلئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت جو حیات نوح یا عدت اور کسی چیز متصور نہیں کیونکہ اول تو اسباب سے مستبعد رکوع حرمت علیکم امہاتکم الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو ایسا سبب ہے تو زندگانی نوح یا عدت ہے جسے حفظ و تحصنات ملالت کرتا رہا باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہے جیسے نور بقدر معلوم کیلئے سوا آفتاب کے اور شو کا احتمال کہ منکحہ جیسے نور بقدر معلوم کیلئے آج تک سوا آفتاب کو کوئی سبب ایسا نہ تھا ایسا ہی حرمت عامہ کیلئے سوا زندگانی نوح یا عدت کوئی علت نہیں غرضی علاوہ برین جملہ احوال لکم

ماوراء الذلک اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کی حرکت کا اور کوئی سبب ضروری نہیں  
 اس صورت میں حرمت عامہ کیلئے سوا ازندگانی زوج اور عدت کا اور کوئی سبب نہ ہوگا باقی  
 رہا اختصاص علم تو ریت سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث الانورث میں دراشت بمعنی  
 موروثیت کی نفی ہے وراثت محبی و ارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہی نہیں اصل تو  
 موجود ہی پر واثع خارجیہ ظہور اثر میں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضای نسبت عبودیت  
 و عبودیت موجود ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جائے یا نہیں پر واثع خارجیہ ظہور  
 اثر میں اگرچہ اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا ہو جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب عتاب مترتب نہ ہوگا  
 مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہو کہ اس  
 حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہو وہاں یوں نہیں کہہ سکتے  
 کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جائے تو ظاہر حال یعنی عین  
 عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا  
 ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے الانورث فرمایا ہے لا یثمن احدہنین فرمایا اگر لا یثمن  
 فرماتے تو بیشک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت بنوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث  
 کی جانب کچھ عذر نہیں پروا کرتا کسی وجہ سے محروم ہیں اور الانورث میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت  
 ہی صحیح نہیں وارثوں کی وراثت درکنار اور مورثیت کو صحیح ہونے کی بجز حیات اور کوئی  
 علت نہیں صاحب مال اگر زندہ ہو گویا مرگ ہوا سکامال اسی ملک میں رہیگا اسکے وارث  
 اسکے دین پر ہوں کہ ہوں قاتل ہوں کہ ہوں غرض اسکی جانب صفت مورثیت ہی نہیں  
 اور اسکا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کیسے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ مورثیت  
 کی مورثیت وارثوں کی وراثت سے بالذات مقدم ہے جیسے عبودیت مطلق کی عبودیت یعنی وہ بات  
 ہونے والا استحقاق عبادت ہے عبادت کی عبادت سے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ہزار میں بھی  
 مثل اور عبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا یا مورثیت و عبودیت انتزاعی جو

بعد تعلق وراثت اور صد و عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے البتہ وراثت اور عبادت متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ماقوع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بیشک صد و فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت مفعول بمعنی من تقی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صد و فعل صد و فعل سے لاجرم مقدم رہی یہ بات کہ تقضی تعلق وراثت کو نہ چیز سو وہ موت مورث ہے اور وہ بیشک وراثت وراثت اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر لفظاً ہر مفہوم کو موت و مورثیت مراد نہیں ہوں پر صد کو دیکھئے تو مورثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث کی نفی ہو انبیاء کی نکلتی ہے غرض الانورث میں مصدر مچھول یعنی بنی للمفعول معنی من وقع علیہ الفعل کی نفی میں مصدر بنی للمفعول بمعنی من تقی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے کیونکہ مصدر بنی للمفعول بمعنی ماقوع علیہ الفعل کا عدم مصدر بنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے جیسے اسکا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی ال لوگون کو تردید میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو ال کی نفی لازم نہیں بلکہ ال کی نفی کرتے جس سے ال و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب بالا ہو جاتا یعنی الیٰثرنا احوٰل فرماؤ علاوہ برین جملہ ماترکناہ صدقہ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ تورات بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائیگا الغرض الانورث فرمانا والا لیرثنا احد فرما نا خالی نکتہ یہ نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ وہ انشاء اللہ یہی فرق ہے جو معروف ہوا اور اس کی صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورتیں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو بیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پرہ عارض ظاہر بنیوں کی نظر و سنے سنو رہی مثل امت اٹکی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ لفظ اللہ واضح ہو جائیگا علاوہ برین ماترکناہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مگر و کما انبیاء صدقہ سے اسکو مقتضی ہے کہ کوئی مستحق بھی ہو سو وہ سوا ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا پرنکا

منصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق  
بشہادت مائرکناہ وہ زمانہ ترک ہر اور ترک اسجگہہ بوجہ موت تحقیق ہو اتوا لجرم وقت ترک جوت  
موت ہر انبیا زندہ ہونگے اور انکی موت انکی حیات کی ساتر ہوگی یعنی یہ موت رافع ودافع حیات  
نہوگی چنانچہ انشا اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی اسجگہہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ  
ترکناہ صدقہ اور لائورث میں علائہ علیت و معلولیت و اصلیت و فرعیت ہر ظاہر میں تو  
مائرکناہ صدقہ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہیے تو زیادہ  
النسب بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لائورث جو حکم تقریر گذشتہ نفی موت ہر اصل ہر اور  
چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہر ادمہ بوجہ عروض موت ظاہری چلے کشی و پردہ نشینی قبر  
رسول اللہ صلعم اموال میں تصرف سے معذرا سئلے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنا مال  
کا جمع خرچ بتلا جائیں غرض مضمون لائورث باعث بیان مائرکناہ صدقہ اور مائرکناہ صدقہ اپنے  
صحت میں مضمون لائورث کا محتاج اور یہ دونوں جملی ایک دوسرے کے مؤید و صحیح اور ہر ایک  
بالاستقلال حیات انبیا پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ  
مخصوص ہیں ہر حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن اسباب فہم پر پیش  
نہ ہے کہ حیات انبیا اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیا ہے مانع وراثت انبیا نہیں ہو سکتی سو  
کیا عجب ہے کہ انبیا اپنے آباؤ اجداد کے بشرطیکہ انکے آباؤ اجداد انبیا نہ ہوں وراثت ہوئے ہوں  
اور یہ جو احادیث صحیحین فقط لفظ لائورث پر اکتفا کیا ہو اور لائورث جیسے زبان نہ اکثر عوام  
ہے نہیں بڑا یا تہ اسبوا سئلے نہ بڑا یا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لائورث بھی صحیح ہو تو اسکی محض  
رعايت لزوم نیامین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اولاد بلا ہی لینا ہی تو دنیا بھی ہے اور دنیا نہیں  
تو لینا بھی نہیں اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور مثلاً مذکورہ خواص  
حیوۃ میں سے بہین عوارض عامہ میں سے نہیں جو انے استدلال حیات پر نادرست ہر اور جب  
استدلال صحیح ہو تو اسکی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال انی ہے یا ملی علی ہذا القیاس اسکا کیا

اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی سے وضع مقدم پر استدلال ہے یہ کیونکر درست ہوگا اب تیسرا فہم اور  
تقلیل وحشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول مردض ہر وہ یہ ہے کہ بوجہ اپنی ہوتے  
استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال اپنی میں وضع تالی منتج وضع مقدم  
نہیں پھر کیونکر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے اول تو یہ کہ عدم استیجاب بوجہ  
احتمال عموم تالی ہے سو یہاں بالبدیہ معلوم ہے کہ سوای حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی  
سبب ہی نہیں ہو نہ حیات ہی ہوگی اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص  
امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہین یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے  
حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے یہاں عمومی نہیں ہے کچھ اندیشہ جواب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب  
بھی رقم کیجئے ناظرین اوراق منتظر ہوں گے جناب من عدم تو ریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم  
اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پُرانا عقیدہ جبر و قضا  
مقابلہ تھا تحقیق ہو جائے شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہ ہائیک تین پانچ کرینگے ایک  
دلیل اگر بطور مناظرہ نا تمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیل ہیں کچھ پہلو سن چکے ہو کچھ  
افشاں اندہ سنو گے بائیمہ البی دلیل کی ضرورت ہے تو سینے تو ریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا  
مسلم ہے نزاع دو قسم کے ہو تو میں ایک نزاع محقول دوسرا وہ جسکو حدیث گاہی کہتے ہیں سو کسی  
چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہو تو اس سے کسی شی پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا  
ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہی مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہی کہ دلیل  
دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضع باعتبار احوال روایات اور اتصال سند  
ہوتا ہے اگر راوی اچھے سچے حافظ ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو بالفاق فریقین وہ روایت  
واجب القبول ہوگی اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ماتر کناہ صدقہ بہم صفت موصوف  
پھر انکار کے کیا معنی اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بڑی ہونگی بڑائی کی کیا دلیل  
اگر رائی بھی مذکور میراث میں نہیں آیا ہے تب تو مصادره علی المطلوب ہے اور اگر نصب خلافت ہے



تو اسکا حال فصل تو کتب مطولہ مثل الزلزالہ الخفا و تحفۃ الثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا پر کچھ  
 کچھ تو رسالہ ہدیتہ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائیگا یہاں اس رد و کد کی کنجائیش نہیں پر اس قدر معروض  
 ہے کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک منصوب منہ دوسری قہر غاصب سو یہ دونوں فقہ و اول  
 کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکرؓ سے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا انکے اور وں نے بھی کسی  
 سے بیعت کی ہی تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل اختلاف  
 ابو بکر صدیقؓ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب اختلاف اُن پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے  
 بھی تو کس بھر و سہ پر زور و زکچہ تھا باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا  
 دیوانوں کا کام ہے مگر چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد و نہیں لازم یوں ہے کہ قصہ  
 میں نصاریٰ و غیر ہم سے تحقیق کیجئے انکو تو ابو بکر صدیقؓ کا منہ و عرق و رز سے بلکہ سب سے زیادہ  
 انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے  
 اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعیم شیعہ مخالفت قرآن ہے سوا اسکا حال رسالہ ہدیتہ الشیعہ میں بخوبی  
 واضح ہو گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر انشاء اللہ پوشیدہ نہ رہیگا کہ اس روایت اور آیات قرآنی  
 میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم سوئید یکدیکر ہیں اور کلام اللہ کے خلاف  
 ہی ہے مگر بزعیم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مفسر ہے کلام اللہ جواب اللہ میں موجود ہے وہ تو انکار دیکھا  
 کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے ہاں کافی کلینی کے مخالف ہو تو مضائقہ نہ تھا سوائے انظر  
 و اوراق ہدیتہ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم تو یہ ہے  
 انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ ہوگی اور اسے بھی جائز ہے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت یہ ہے کہ  
 فی لولادکم و ہب لی من لدنک لیا یرثنی اور آیت و ورث سلیمان داؤد سے میراث انبیاء  
 ہوتی ہے و دافیر کی آیتوں سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے یہی آیت اول وہ رسول اللہ صلی  
 اور آیتوں کو دو لوگوں عام ہے اسلیئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہونگے پھر عموم لا ورث کہاں رہا  
 سودا خیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نحن نرث الارض و من علیہا من قبلنا

ثبوت ہو سکے اور یوسیفکم اللہ سے ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم کی موت اول تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یوسیفکم اللہ اور حدیث لا نورث میں کیا تخالف رہا اور اسپر بھی قناعت کیجئے عدم توریت کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے ہم سو تھلا نہ میں ہی فقط اُن دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں انہیں سے ہر ایک حیات پر دلالت کر نہیں کافی دانی ہے جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے پھر جب ایک نور آفتاب لیل آفتاب بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ انہیں ہی ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توریت کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اُسکی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اسکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اُسکے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے اول تو یہ بات قابل الگائ نہیں ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبان کافی ہے اسلئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوگی اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے مصدق لما بین یدہ یہ سوا میں یدہ یہ توریت و انجیل وغیرہ آیات نازلہ سابقہ میں بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق کی دیگر ٹھہرا دہر آیات تشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت مشابہ اور مطابق ہے چونکہ ایک میں مضمون ہے دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اسکا مصدق ہے غرض مصدق لما بین یدہ یہ ہونا دوبارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعہ جو حکم لمر یقیس علی نفسہ حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبرؓ فرموی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات شعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی ہاں جھوٹوں اور بے دیون کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہ اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہو کر تین اور ضعیف روایتیں سچی ہو ہی نہ تین تو روایات صحیحہ

امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش تزد بھی تھی ضعات  
 میں تزد بھی ممکن ہو جاتے جو بضعیف سنتے اسکے نقیض کو یقینی سمجھا کرتے بالینہم اگر ایسا ہوتا  
 تو روایت لا نورث اور آیات شعرہ بھائی کل طور روایت تتضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی  
 کیوں ہوتی علاوہ برین خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے واذا جازم امر من الاسن او الخوف اذا خواب و  
 نورودہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلہم لعلہ الذین یستنبطونہ منہم الخ یہ استنباط خود اس بات پر دلالت  
 کرتا ہے کہ سوار قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بیواسطہ کسی امر کے یا بواسطہ  
 اخبار صحیحہ کے اسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جا کم فاسق بنباہتینو اسی بات پر دلالت  
 کرتی ہے کیونکہ تین بھی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کرے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر ہی بھی  
 واضح نہیں ہوتا مروف مقطعات کے معنی اور استقوار علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی  
 کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اسکو  
 صادق ہی سمجھنا چاہیے اگرچہ اسکے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھتے ہیں یا  
 ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں مگر تاہم تمام حجت کے لیے ایک مثال معروض ہے کہ اگر دو شخص  
 کبھی کے بھرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسری باتیں کریں تو ہر ایک کی  
 شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے حضرت سید الطاف  
 جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اُس نے عرض کیا  
 کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اُس سے تو کچھ نہ فرمایا پر ہوائی اُس حدیث کی جس میں ہے  
 یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کہ تو اب پر وعدہ خفرت ہے اسقدر کلمہ جو آپکا پڑھا ہوا تھا اسکی والدہ کی روح کو  
 بخشا ہر چند ابھی اُس سے کچھ اسکا ذکر نہیں کیا تھا جو اسکو مسرور پایا اُس حزن سابق کے بعد اس  
 خوشی کی علت پوچھی تو اُس نے کہا کہ میں اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں اس پر انہی فرمایا کہ  
 اس حرج ان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اسکی مکاشفہ  
 سے معلوم ہوئی صحیح حدیث معلوم باعتبار سند ضعیف تھی پر بطریق مذکور اسکی صحت منکشف ہوئی

اسی طرح حدیث لا نورث کو اگر صحیح سمجھ لے تو کیا نقصان ہو گا شفعہ میں تو جمال خطا بھی تھا یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام ہو جاتا ہو مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دونوں کا شفعہ کی بات سہراہ پر آتا تو معلوم اس نام سے اُنکے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہو سیکے اُنکی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرے کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ اُن دونوں کی بات کے موافق ہو تو جیسے اُن دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہو اُس تیسرے کی خبر اُن دو کی خبر کی موید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور لغت نکاح از واج سہرات تو حدیث لا نورث کی مصدق اور یہ حدیث اُن دونوں کے ماخذ کی موید ہوگی غرض ذکر حدیث لا نورث جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا پر مخالف و منکر کے لکھ بھی ہو جائے تاہم مذکورہ کس قدر جانگزاہی علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ ہی اور ایسی قیامتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض پھر بایں ہمہ دوبارہ اثبات حیات مویا نہیں ہو ایک تو وہ روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس میرے مرثیے بعد میری زیارت کی تو گویا اُسے جیتے جی میری زیارت کی اہل فہم پر روشن ہو گا کہ غرض اس کلام کو تسکین خاطر مزین شتاقان دیدار سرور دین ہو جو مکلفی ہی سے اہل زیارت سے محروم رہی موانع خارجی کے باعث اُنے پہلے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے تسکین جی بھی تصور ہو کہ آپ زندہ ہوں مجھان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہو اُنکو ہونے نہ لکھا نہ ہی عبداللہ ابن ام مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیدار یوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار محروم رہے دوسری وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اُس نے مجھ پر جفا کی تیسرہ روایتیں جسے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے جو تھے وہ رتو جسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور یہ قریب معلوم آسمانوں میں اُن سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے ان روایات

میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چند ان قوی نہونا مضرب نہیں چند ضعیف باہم ملکر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں جیسے بہت سے اہل علم متواتر جاتے ہیں یہاں تو نقطہ ضعف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو صحیح بھی ہیں رہی آیتیں سوا ایک تو انہیں سے یہ آیت ہو لو انہم اذ ظلموا انفسہم جاؤک فاستغفروا اللہ واستغفر لہم الرسول لوجہ واللہ تو ابارہما کیونکہ ہمیں کیسی تخصیص نہیں آئی کہ ہم عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکہ ہوا پکا وجود با جو تربیت تمام امت کیلئے یکساں رحمت ہے کہ پہلے امتیوں کا اپنی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرنا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ فیضیلت مخصوص تھی تو آیت البنی اولی بالمؤمنین من الفسہم وازواجہا ہاتھم کے دو لو جو جلدی جلدی اپنی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش نکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لا ریب دخل زمرہ مگر اہان ہو چکا اسکی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہسات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی شہادت حدیث مذکور گراہ ہوں گے وہ نمائین تو وہ جانیں پر مومنان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعوی معلوم لانہم ہوگا مگر چونکہ ملافت خدشہ چہام ہی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہو تو خدشہ چہام کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کرونگا اس لئے تقریر خدشہ چہام اول عروض ہو وہ یہ کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہن جمعین کو آپ کے حیات پر متفق نہیں سمجھا بلکہ انہی اہات المؤمنین ہوئے کا ثمرہ قرار دیا ہے یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے یکسخت تک سب نے جائز رکھا ہے اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح ایتوں کو حرام ہوتا الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحاح بعضی النعمہ جمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اسلئے یہ محمد بن عرضیج وازیر کہ ہمارا لاؤ بھی

لیگیا ہے حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلامیات پر متفرع  
 نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے امہات ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا اپنی  
 حیات پر متفرع ہے بلکہ سب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہوں اگر غور کیجئے تو متفرع  
 اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ  
 والسلامیات ہے، کاش اس گرفتار فکرا کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعوی  
 مذکور نکجائی مگر این خیال کہ اتنا راہ مقصود میں ادم ادم ہر شکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے اور  
 ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اول  
 فہم اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور ونکو چوڑ کر عنان غریبت بنام خدا  
 اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا اور  
 کچھ ازواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل  
 زوال اور ممکن الانفکال نہیں سوا اگر تقدیر میں نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو اُن کے امہات  
 ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپاؤ متقدمین و متاخرین اُن کے امہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع  
 دیکھتا ہے غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائیگی  
 تفصیل اس اجمال کی یہ ہو کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہوئے کہ ازواج مطہرات  
 کا امہات المؤمنین المؤمنات ہونا انکا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا  
 یکمال اُنکو میسر آیا ہو تو بدولت شرف ازواج حبیبی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہو نہ تو نہیں  
 لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے لفظ سے  
 متوہم کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع متوہمین بالبداہتہ باطل ہے نہ ابوت روحانی ہو یعنی ارواح  
 متوہمین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئے ہوں مگر اہل فہم جانتے ہوئے کہ ابوت حقیقی اور ادنیٰ حقیقی کی حقیقت  
 اہل حقیقت کو نزدیک فقط اتنی ہو کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہے پر یا بنطور کہ وجود ولد اس میں سے  
 نکلتا ہے غرض ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے فقط توسط محض نہیں باقی

ہر کیفیت وساطت اُسکو ابوت و بنوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور والد  
کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں  
یکساں مشترک ہیں اور ہر پردوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو یہی کوم اور سوا ان کے اور  
جانوروں کی کیفیت وساطت سے نرالی ہی ہے مگر انتساب و لد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا غرض  
حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سنکر سمجھ گئے ہونگے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت  
وجود بطور مذکور ہی ہے کیفیت توسط کو ان میں کچھ دخل نہیں ہی وجہ یہ کہ تمام اصول کو کہتے ہی  
اوپر کیوں نہوں آبار و امہات کہتے ہیں غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں ان کو  
کے ساتھ ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی چاہیئے مگر توسط مع الاشتقاق سوا واسطہ فی العروض کے  
اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہی تو واسطہ  
فی الثبوت ہو اُسکی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اُسکی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے چنانچہ نشاء اللہ  
عنقریب واضح ہو جائیگا وہ تو میں وجہ موصول اور میں وجہ معد ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت  
قلم اور حرکت سیاہی کے لئے معد اور نفس سیاہی کے حق میں موصول الی القراطس ہے اور دوسری  
قسم موصول محض ہوتی ہے جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط موصول ہے اور یہی حقیقت تحریر  
مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے مشتق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی  
دیو چیزیں نہیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطہ تھیں سوا انکی نسبت تو انتساب اشتقاق  
معلوم ہاں سیاہی سے حروف الثبوت مشتق ہوتے ہیں سو دوبارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص  
کی سیاہی ہے کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ  
توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام و سائل پر موقوف ہے اور نیز اور بعضی غرضیں اُس سے متعلق  
ہیں اسلئے اول و سائل کو باب میں کچھ غرض و معروض ہے واسطہ دوم کہ ہوا میں ایک واسطہ  
فی الثبوت و دوسرا واسطہ فی العروض واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جسکے عروض کیلئے عروض  
کو واسطہ کی ضرورت ہے بلکہ خاص فی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً بالذات تو واسطہ کہلے ہوتا ہے

اور ثانیاً بالعرض ذو واسطہ یعنی عروض کیلئے بظہر ظاہر عروض موصوف بالصفة معلوم ہوتا ہے  
 پر تحقیق بین واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت الی اور اسکی  
 ماہیت ہوتی ہے اس کے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا جو یوں کہا جاوے کہ واسطہ سے منفک ہو کر عروض کے  
 ساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا اب ذو واسطہ یعنی عروض  
 کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ  
 وہی موصوف رہتا ہے ہاں جس ظاہر اور عقل غلط بین بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالعرض جو وقت  
 متعدی اور دم الافعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو  
 لازم ہے کہ صفت متعدی مفعول کے ساتھ مقترن ہو یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ عروض موصوف  
 تحقیقی ہے غرض وہ صفت جسکے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے ہر چند واسطہ کی حق میں لازم  
 ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نجات لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطہ اُسکے لئے فاعل اور عروض  
 مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ درحقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے اگر در دیوار یا اشجار و زمین کبسا  
 پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا  
 ہے اور کیونکہ وہ یہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیونکہ ہو جائے جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی  
 الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو نیال  
 فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے پھر موافق  
 تقریر سابق اُسکو واسطہ فی العروض کیونکہ کہیے سو اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تنویر الارض آفتاب  
 واسطہ فی العروض تحقیقی نہیں اور کیونکہ مو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے باین وجہ کہ ہر ما  
 بالعرض کیلئے کوئی کنوئی بالذات چاہیے وہ خود اوارون کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت  
 لازمہ اور نہ کا محتاج ہوتا ہے واسطہ فی العروض تحقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسطہ فیہا کسی  
 کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اُس نور مندرج فی جسم شمس کو جسکو خالق تحقیقی نے  
 جسم آفتاب کو ساتھ لازم کر دیا ہے واسطہ فی العروض تحقیقی کہنے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو



زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں جسم آفتاب کو اُس سے کچھ سروکار نہیں ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسے گول کر کے شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہو گا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ سبب بعد نہیں خاص کر اُن لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی بخت ایسی نہیں جس کا انکار ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے مگر نہ ہمیں اسکی تحقیق سے کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اسکی تحقیق میں رد و کد کیجے مگر اس قدر کہدینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اسکے لوازم ہوتے ہیں سے ہونگے پھر نور کو باہمی معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہو گا بہر حال واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ عروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی کہیے حقیقی نہ کہیے جیسے آئینہ قلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجے کہ ایک نیچ کا مقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسی حال رہے تو اس صورت میں لاہم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لگا ویسے ہی دیوار مذکور کو کبھی اُس نور میں سے کچھ نہ لگا سونظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھیے تو واسطہ فی الثبوت ہے چنانچہ بعد استماع نتیجہ حقیق واسطہ فی الثبوت انشاء التحدیہ بات ثبوت کو پہنچ جائیگی غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہو گا فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے اگر نور کو اُس کے ساتھ قائم کہو اور آفتاب کو نور مجسم نہ کیے اور یہ بھی نہ ہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اُس کے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تنویر اور نورانیت اُس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اسکا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے چنانچہ ظاہر ہے جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا

الزام ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کی حق میں بالذات معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے معروض مفعول تو یہ بات آپ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیٰ تحقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ و معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیٰ تحقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہوا و نسبت حکیہ تحقیقیہ اگر ہوتی ہے تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض تحقیقی دربارہ وجود کیسے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کیسے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا عجیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیون ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجود یہ تمام ہا پہلے عرضی ہوگی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کس قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اُسکے اور کیسے اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو باین معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسطہ فیہا خالق سے اول وہی لیتا ہے اور سوا اُسکے اور یوں کو اُسکے واسطے سے پہنچتی ہے باسنہما ایک و صفاً عنی ایک حصہ اسکا مثل واسطہ فی العروض تحقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خالق کے لئے واسطہ عروض وجود ہی یا اُسکا جو مضبوط ہے جو بظاہر اُسکے اور خالق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیون نہو ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خالق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھیے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اُسکے وجود اور کمالات وجود باوجود دیکھ عارض اور مستعار اور عطا کردہ پروردگار میں اُنسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں کیسے کا حاشہ وقت اور اک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اُسکے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشنا کہا کرے سوا اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی

ہو وے تو بعد خداوند و الجلال اسکے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اللہ دربارہ احسان  
اس علم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے  
مالک الملک ہونے کی وجہ یہی ہے کہ جو دائر کمالات وجود خلائق اُسکی ذات کے ساتھ قائم ہیں  
انکی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع میں جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت  
میں جبکہ واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہو گا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک  
ہو گا رہا واسطہ فی الثبوت اُسکی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ  
عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہو اگر معروض کا شریک ہو گا تو پھر  
واسطہ فی الثبوت نہو گا واسطہ فی العروض ہو گا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط  
فی واسطہ اور ذہن واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے متحقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ  
میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تنہا اُنکے متحقق میں کافی ہوتی ہر حال  
وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی  
صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خود کے نیسے  
علوم ہو گا لیکن محض نہو گا کہ کسی کلی کے حصہ واحد میں شریک نہو نا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ  
واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح وقلم وغیرہ کیلئے  
واسطہ ہے دوسرے یہ کہ اُس کلی اور اُس وصف کا حصہ نہو پر اُس وصف سے اور اُس کلی سے  
واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہو اعنی اُسکا کوئی حصہ نہو عارض نہو جیسے رنگ ریز کیلئے واسطہ ہوا  
رنگ کسبہ دنیل ہے پر خود موصوف رنگ کسبہ دنیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اُس کلی کے حصہ  
کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اُس حصہ کے ساتھ موصوف نہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم  
واسطہ نہو اعنی واسطہ کا اُس وصف کے ساتھ موصوف نہو نا ذہن واسطہ کے موصوف ہونے  
میں کچھ دخل نہرکتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار میں اپنی ہاتھ کی لکڑی کو چکر  
دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کی لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے ہر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار

لازم ہے لکڑی کے چکرتین کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہیے تو سب سے  
 جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول اعنی یہ کہ واسطہ  
 خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اسکی درکار ہے  
 تو سب سے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات اعنی واسطہ فی العروض کی جانیے موصوف  
 بالعرض اعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے پر یہ بھی معلوم ہو گا کہ در صورت تباہن لکنہ موصوف  
 بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض  
 یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض باوجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن  
 کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور  
 اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے علی ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے  
 مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور  
 انتقال اور معروض کے لیے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو  
 تجدد اورادہ ضرور ہے محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے ہر غرض  
 تحریک بے حرکت تصور نہیں بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کیلئے اوسے  
 محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اسکی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگریز کبھی کپڑے کو  
 رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے بہر حال رنگریز خود بھی حرکت کرتا ہے مگر ظاہر  
 ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی  
 ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اسکی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے  
 محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا معروض میں بیکار ہے اسبواسطے بعض مواقع میں جیسے  
 دو مثالین معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی جب یہ محقق ہو چکا کہ عرض  
 میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متجددہ  
 میں ہر آن و زمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور تجددات

اور قار الذات اور غیر قار الذات میں مابہ الامتیانہ فقط یہی ہے کہ تجدوات میں ہر آن میں فرد  
جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتاً باین وہی حصہ اول برابر ستم چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس جسموں کو  
آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدواعنی محدود  
ہونیکے لئے اور اس کے تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی سافت کی بھی  
ضرورت ہے سو اجسام میں سافت یہی چیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بلے  
تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور پوجہ تباہ  
امکنہ حصص حرکات خود متباہن ہونگے اس صورت میں ایسا واسطہ جو ان قسم مقصود بھی ہو  
عین حصہ عارض بھی ہو سو حرکت کے متصور نہیں اس صورت میں سوال اللہ صلعم کی وساطت  
جو پوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے قطع نظر اسکے کہ انشاق مذکور الصدر مفقود ہے اس قسم  
میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ ان قسم حرکات ہے نہ ارواح  
منوین ان قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود ان قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی پہلی  
حرکت سے دوسری حرکت اگر منطبق نہیں تو ایک قسم کا قلع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے  
ہیں یہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اسکا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اسکی ضرورت ہوتی  
ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لئے ضرور ہے جیسے رنگ برنگ  
کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں یعنی نہ خواہ مخواہ وصول اُسپر  
موقوف ہے کیونکہ کہی وصول بے موصول بھی ہوتا ہے اور نہ بنفس تحقیق عارض کیلئے اسکی  
ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم  
ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تنہا  
کافی ہوتی ہے کیسی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصول  
اور مفیض ہوتی ہے سو اسکے اُسکو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہونہ وجود معروض خود  
خواہ موصول ہو پھر اسکی طرف تولد کا انتساب قرین عقل گر نہیں ہاں ایصال وصول حرکت واسطہ

فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہئے تو گوشتقاق نہیں تو لہذا کہنا گونا گونا گونا ہے  
 پر یہاں اس سے کیا کاچلتا ہے یہاں ارواح منین انقسم ایصال و مصداق وصول حرکت ہوتی تو  
 کیا مضائقہ تھا جناب رسول الصلعم کو شہادت واز واجہ امہاتم والد ارواح قرار دیکھتے ہیں  
 عرض مسالط بنوی و ساطت ثبوتی تو نہیں کوئی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہونہو و ساطت  
 عودضی ہوگی رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اسکا انکار  
 کیسے کون نہیں جانتا اور پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض اور معروض سے لازم ماہیت  
 واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جسکے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد  
 کس کا نام ہے کیونکہ اشتقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے ہاں کوئی تحتی الاستی اسمین تکرار کر کے تو کرے  
 کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جو ہرین جو ہرین عروض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد  
 کہئے دوسرے مضمون تو سطر ارباب کو مقتضی ہے کہ ایک سطر ہو جسکو واسطہ کہئے اور دوطرفین سو  
 یہاں دونوں مسلم رسول الصلعم جسکو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح منین جسکو عارض کہئے  
 جیسے مقتضی ثبوت لازمہ ثبوت بنوی ہے یا معروض تیسرے کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح  
 کی جانب مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول الصلعم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں پھر تو سطر کے  
 کیا معنی اسلئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب و تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیونکہ نہوں بنظر غا  
 ویکلیئے تو ساطت ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کیلئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے علل اسباب  
 کی رہے اسکی کافض بسکویت چاہئے معلول اور لازم ماہیت کا وجود بنظر غا دیکھئے تو علت اور ملزومہ  
 ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود  
 عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضای مفہوم توسط جدی و جدی و کمالی  
 مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جو ہر  
 نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب سے تحقیق میں اسکا محتاج اگر  
 عرض ہوگا تو پھر جو ہر کون ہوگا ہاں بالعرض کا اطلاق جو ہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی جیسا تھا

پہر کون نہیں جانتا کہ فصول جو اہر اگر جو اہر ہیں تو بالعرض ہیں علاوہ برین کو فی جنس فقران  
فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور شخصات کو صدق لازم ہی اس صورت میں جو ہر  
بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہی اس صورت میں حمل جو ہر  
عے المستخصات حمل عرضی ہی ہوگا جسکی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے رہا حدیثہ توسط سوسکا  
جواب یہ کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق  
مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق واقع نیا یا لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہی  
اگر معروض کو عارض ہوتا ہی تو بانی معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور  
معروض کے وسط میں واقع ہی کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہی تو لازم یہاں  
اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعمی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ متفق رہے یا  
ہوگا عرض تحقق نہ ہوگا غرض فقران واسطہ فی العروض عروض ہی بالذات مقدم ہی سہی ہی  
لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں انکا اطلاق اگر صحیح ہے  
تو اس ہیچوان کا اطلاق بھی صحیح ہی اور اگر تحقق عروض اور تمانز امور ثلاثہ بطور مذکور بات تک  
بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور نتیجے پر نظر ظاہر ہیں کو بالای طاق رکھئے لازم خود مستلزم عروض  
ہے پر انصاف شرط ہے مجبوند کیے ہی میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً بالذات  
اگر ضرورت ہی تو کل تین چیز کی ضرورت ہی فاعل اعمی واسطہ فی العروض اور وقوع اعمی فاعل  
محل وقوع اعمی منفعل سوا انکے جو کچھ ہی اگر ضرورت میں سے ہی تو انہیں کے متممات میں سے ہی  
حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے ہی وقوع اور محل وقوع اگر انکی ضرورت نہ تو یوں  
کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہی کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر شہیر اور  
فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی مابالفعال ضرور ہی اس لئے کہ وہ اسکے لوازم ماہیت میں سے  
ہوتا ہی چنانچہ مکرر سے روشن ہو چکا ہی تو پھر محز قدم اور کیا احتمال ہی بہر حال وقوع اور محل وقوع  
کی حادث کو بالضرورت ضرورت ہی علاوہ برین جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا

تعیین اور شکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو یہ لیتے  
 شمع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہو تو یہ تثلیث و تریج وغیرہ جو محن خانون کی ہوں  
 میں نظر آتی ہے محن خانون کا طفیل ہے مگر ایسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بڑا  
 خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود درک و محسوس ہوتا ہو اور غور سے دیکھے تو کہیں بھی  
 محسوس نہیں ہوتا احساس ہوتا ہو تو غور رض ہی کا ہوتا ہو اگر جسم کا محل وقوع جو مکان ہے  
 اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سودا و بیاض کا محل وقوع ہے  
 اور جسکی نسبت وہم غلط کار بست زیادہ احساس کا مدعی ہے سو اس کے لئے کہ عوارض کو مثل  
 سودا و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و ترکی و گرمی و سردی اور اک کر لیا اور کیا  
 محسوس ہوتا ہو غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہو جسکو کہی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے  
 اور کہیں مفعول اور کہیں منفعل کہا ہو سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معرض ہوتا ہو اور جو اس پر واقع ہوتا ہے  
 وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہو اس صورت میں ہر حادث کیلئے ایک معرض ہو گا ایک اسطیٰ العرو  
 ہو گا اس میں کوئی ہو جو ہر بیاض روح ہو یا جسم ان یہ پینرین مخلوق نہ تو میں قدیم نہ تو میں فیہ  
 تقریر الہی میرے منہ پر ماری تھی مگر اہل اسلام کا یہ قدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور  
 کوئی جو چاہے سو کہے گوشت خردندان سگ اس تقریر کے بعد کوئی بہت سی بہت چہرے بارو  
 ہو تو بایہ وجہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر میں مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور انکو بھی  
 عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جو ہر ہی کیا ہو عرض کہ جو ہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی سنج  
 ہانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلو نکا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدی اصطلاح ہے  
 انکا ارشاد تو مبنی اس بات پر ہے کہ جسکو وہ جو ہر کہتے ہیں اُسکو اپنے تحقق میں فقط ایک محل  
 وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے  
 ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے بخلاف عرض کے کہ اُسکو اپنے  
 تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اُسکا محل وقوع ہوتا ہے اور اُس کے ساتھ جو



ارتباط ہوتا ہے اسکو عرض سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کیونکہ سوا خداوند ابر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے ہاں اسکی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کہیے بجا ہے یوں کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھیے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغنا ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہونا علیٰ اعتبار احتیاج کی حاجت بوجہ استغنا ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ جوہر بھی عرض ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جوہریت و عرضیت میں مثل احتیاج و استغنا برابر قابل ہے تقابل تضاد کہو یا تقابل عدم و ملکہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیت کے دو منسوب الیہ یاد و منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغنا اور احتیاج پر مدار جوہریت و عرضیت ہو گا امکان وغیرہ مفہومات مقرر نہ کو اُس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنا تام بجز واجب جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ برین ذاتیات جو اہم کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت مقصود نہیں باینہم پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی منفعت سے سریرا کرتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں جو حقیقت سہی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بجز اسکے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر ناگزیر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اسکو محل وقوع کی حاجت نہیں مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مفکر معنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغنا کہ متب جوہر کہلاتا ہے ورنہ حقیقت اس کے

ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے دربارہ قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں یعنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں سوا اگر عرض یعنی بالعرض نہیں تو مقابل جو ہر تو پہر بھی رہیں سو جسے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعه فی ذات واحد ہے نظام حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اہل مطلب کی طرف منہ موڑیے جناب من ارواح جب حادث ٹھہرتے تو انکے لیے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو کوئی اسکی حقیقت سیم واقف نہیں پر اسقدر معلوم ہے کہ انکے لیے کوئی طرف تحقق ہے غایت مافی الالباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سوا اسکی حقیقت

کو ہر شخص اور محدوم معلوم ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت البنی اولی بالمؤمنین من الفسہم وارواجہ اہماتہم میں اہماتہم کی ضمیر مومنین کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض ملی اور مقصود

اہم جن والنس کی پیدائش سے عبادت ہی چنانچہ آیت وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مومنین کے لیے مقتدر اگر ہیں تو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ تو دوشادہ عدل موجود ہیں ایک تو آیت قل انکم تمجہون اللہ فاتبعونی یحییکم اللہ ویطہرکم ذلکم واللہ خذہم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ

حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر و ذکر اللہ کثیرا اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق یعنی اس بات کی تکلیف جسکا مادہ ہی سکلف میں نہ ہو خدا کی طرف متصور نہیں ورنہ پھر

انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا اسلئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضا اہلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مومن

اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت اعنی الفیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جسمیں ایمان ہوگا بالضرور وقت

صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مومن نہ ہوگا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر مہماتہم

الی المؤمنین وہ البوت بنوی جو جملہ دازد ابہا ماتہم سے ثابت ہوتی ہے نسبت اسی جز کے  
 منحصر ہوگی جو مصداق مومن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے یہ بات کہ بہ نسبت  
 اور اجزاء کے آپ کی البوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل انکمتم تجزون  
 اللہ الخ اور آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ الخ بہ نسبت حضرت رسول الصلی علیہ وسلم ثابت ہوا  
 یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی البوت فقط بہ نسبت اسی جز کے ہے جو مصداق مومن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان  
 اکتیوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لیکر اعمال  
 تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا انہوی صلی  
 نور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے مگر ظاہر ہے  
 کہ یہ اقتدا بغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول الصلی اللہ  
 علیہ وسلم میں سوا سے اُس جز کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جز نہ ہو جس کا مقتضاء  
 اوس کے مقتضاء کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضا ہوتے ہیں اور جب  
 ایسا جز جو مخالف جز مذکور بطور مذکور ہو نہ ہو گا تو لا جرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے  
 جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جز پاسیے جو مخالف جز مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی  
 نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولئک الذی ہدی التنبیہ ہم اقتدہ کو ملائیے تو اور  
 انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت میں زلات انبیاء از  
 قسم گناہ جسکی حقیقت مقتضاء جز مخالف ٹھہری ہرگز نہ ہوگی نہ قبول غلط فہمی ہو نگی جسپر  
 بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر کیونکہ تنبیہ حبیب کتاب دشمن کے ہر گز ہوتی ہے تو عوام  
 کا لانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع  
 بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا نہ دیا  
 عبادت یکساں اقتضا ہے نہ دربارہ گناہ و طبع معیشت ہر کید کارنگ جدا ہر ڈھنگ جدا نہ  
 آپس میں موافق نہ رسول صلی علیہ وسلم کے مطابق ہر نہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور

مغفرت کی کیا ضرورت تھی اگر بغرض انجیل مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیے بیان  
 کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا رہنما اتباع ہوا کرتے سو یہ  
 اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہو سکتی  
 کیونکہ فقط اختلاف ہدایات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدون الغمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے  
 اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا خصوصاً عبادت  
 اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اور وہ میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا  
 ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہدایات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں تصور نہیں خصوصاً  
 مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشا عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ  
 یہ بات بے تضاد اور امکان تو اور محل واحد میں ممکن نہیں اور وہ ہدایت اور ذہنیت کا تضاد  
 اور پھر تو اور محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کو اور کوئی معصوم  
 نہ یہ کہ ممکن تو یہ پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں تب تو بمعونت تقریر یہاں مطلب سہل ہو گیا کیونکہ  
 معصوم ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہو کہ سوا انبیاء علیہم السلام کو اور سب میں کوئی برابر  
 ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم ہونے کے کیا معنی تھے  
 بہر حال یوں کہیے یا بطور سابق سہولت کہیے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہو گئی کہ  
 ارواح میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں  
 ہو سکتا اس صورت میں وہ جزیرہ فقط جسکی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جسکو مصداق نبوت  
 اور مصدر عبادت قرار دیا ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات ہی صادر ہوا ہو گا اور  
 طبائع باقیہ اُس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی  
 المعروض ہیں اس تقریر کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہیگا مان رہیگا تو یہ رہیگا کہ  
 حسب ارادہ صاحب سالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کیلئے والد کی جانب سالت اور ایک نوع کا انتفاع  
 چاہیہ پر یہ بات کو سالت مع الانتفاع و سالت کو اقسام میں سے واسطہ فی العوض ہی میں منحصر ہے

ہنوز محل لائل ہے والدین جسمانی لازم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورتقاء ولد  
 کے لیے لقاہ والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض  
 بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات  
 خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور  
 واسطہ فی العروض اسکا ملزوم واسطہ فی العروض اسکی علت اور وہ اسکا معلول اور  
 قطع نظر دعوی صاحب رسالہ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت  
 موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا  
 ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الاشتقاق واسطہ فی  
 العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اسپر متفرع ہوتے  
 ہیں سب غلط ہیں حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر متفرع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت  
 اعنی وساطت مع الاشتقاق کو دیکھ کر متفرع ہوتی ہے مگر اثنا بیان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی  
 کہ توسط وجودی میں اشتقاق الوجود عن الوجود اشتقاق الموجود عن الموجود ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا  
 کہ کلیات تشکیکی افراد کا ملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں افراد ناقصہ مصداق حقیقت  
 کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النقص اگر حقیقہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا  
 تو کامل ہونے میں تو اُس کے کیونکہ کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھے تو سنیئے کہ بناء تشکیک عروضیج  
 ہے طبیعت من حیث ہو بمقتل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ  
 فی العروض کہیے سب حصص کو یکساں نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم  
 ہے ہو نہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النقص ثابت ہوتی ہے  
 تو باین وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے  
 اُس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے  
 اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض ہیں سے نہیں قطع نظر

معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جسکا لازم باہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہوتا ہے سو اگر کوئی چیز ضرورت اقتضائے النص ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت ضروری ہوگا معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کا مل اور متواطی ہوگا طالب فی کو بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ الانشیک فی الہاہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شے من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو معروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ سو ادیت بن تشکیک نہیں ہے سو ادیت بن ہے اسکی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان افزہ نبی سے تو کام نہیں پرچنکو آیت ہل جزاء الاحسان الا الاحسان یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو یوں ہے کہ دعای دینکے ذریعہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے مجھ سے دست و گریبان ہونیکو تیار تو نہ ہونگے بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ واز واجہ اہل اہم سے باقتضائے النص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الانشیک ہری تو یوں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گجائیش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشیک اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العوض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشیک الوجود عن الوجود نہیں انشیک الوجود عن الوجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل تھے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہی ہے اور مقتضائے دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علی ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا ہم تو کہتے ہی ہیں خدا تعالیٰ بھی حملت حملاً خفیفاً فاما چکا ہر بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا متعلق بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک جو دم بائن قیوم ہر سو ایسا انشیک کہ تباہن

وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے  
تباہن اکنہ ولد ولد تصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ  
میں یہ بات تصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے کہ اشتقاق کو وجود کا وجود سے ہوا موجود کا  
موجود سے افتراق باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگر سے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی  
نسبت اگر تصور ہے تو چار طرح تصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال نسبت لازم ماہیت دوسرا  
عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض تیسرا عام کا اشتمال خاص کو چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس  
فصل کو تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ  
یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت ہی خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہونہ خارج ہوتا ہے  
دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں باہمیہ اول عارض ہی محسوس  
ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو شتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو لیکن ظاہر ہے  
کہ چاروں تصور تون میں تباہن اکنہ اور تباہن وجودات نہیں بلکہ اشتلاط وجود اور اتحاد اکنہ ہے  
لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون اشتقاق خصوصاً بطور توسط اعمی منشق عنہ واسطہ وجود منشق  
ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے  
وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں بلکہ اسکا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت  
بالذات ہو کیسے ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ  
اسکا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ ہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے  
اور صورت ثالث میں اور رابع میں اشتقاق کہئے تو یہ دشواری ہے کہ صورت اشتقاق میں بعد اشتقاق  
منشق منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اسکا وجود جون کا تون باقی رہتا ہی اور عام  
خاص اور ماہیت اور جزاء ماہیت میں اشتقاق کہئے تو بعد از خارج خاص جو عام کا ایک حصہ اور  
بعد از خارج جنس فصل جو ماہیت کے جزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسقدر کمی آجائیگی ان  
ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ

توسط کسی کوئی صورت ہی نہیں چنانچہ مکرر روشن ہو چکا اور الشقاق وجود بھی بوجہ اکل ہے  
چنانچہ غریب یہ بات بھی پائے ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر  
رابطہ ہے تو اسی قبیل کا ہے مگر چونکہ عرض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو  
خداوند کریم کی صورت علیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہیں اور اس وجہ سے قدیم کہئے تو بجا ہے  
بوجہ عرض اور ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں سو حقیقت حادث یا تعلق ہے  
یا ہیئت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث ایک  
دریائے ناپید کنار اور اسکی ہر موج ہوزن بحر فار ہے ہے پسچند ان ایسے دریائوں میں غلطان  
بیچان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں  
بھی کچھ خطا نہ ہو واللہ اعلم بالصواب بالجملة صور اربع میں سے صورت اول میں نقطہ یہ بات  
پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور الشقاق بھی ہو بالینہم حضرت رسول اکرم صلعم کی روح پر  
فتوح نہ ارواح مومنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں مثلاً  
جیسے مقتضائے ثبوت و ثبوت مذکورہ ہے بالینہم تصادق ہوتا یہ تباہ ہوتا اور پھر تباہ بھی  
خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اُس کے سامنے ہمزگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی  
نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مومنین اُسکی جنس فضل و رفیع نظر تھا  
کے ایک ماہیت کے غیر متناسی اجزا لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناسی ہیں تو افراد مقدرہ  
نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بالینہم کس کو جنس کہئے اور کس کو فصل اور سب کو جنس  
کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئے تو ایک مرتبہ میں  
ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے  
ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا تنفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو  
اُس کا جواب بھی سُن لیجئے لازم ماہیت بالنظر لے ذاتہ اور بالنظر لے الملزوم مطلق ہوتا ہے  
یہ خصوصیتیں فقط معرض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے چنانچہ میرا یہ کہن کہ عارض سے



معروض کو شکل اور تجدید حاصل ہوتا ہے یا ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو بیچ کر شعاع  
آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھے اطلاق شعاع اُسپر صحیح ہے اور اطلاق  
ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت وضع و تزییع و تثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے  
ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتیں ہیں اور دیوار و اشجار و زمین و کھسار پر وہ بات نہیں ہوتی  
ایسے ہی مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مدخل ہے تو نور داخل بھی مدخل ہی ہوگا اور مثلث سے تو نور  
داخل مثلث بن جائیگا غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو اوج مثلث  
کا درجہ نماز نور روح نبوی کے تہائیں پر یا لامتناہی لازم ماہیت روح نبوی صلعم نہیں جیسے تزییع  
و تثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہیں اور اسوجہ سے اُسپر صادق نہیں آتی تھیں اور وجہ  
اطلاق میں بیشک لازم ماہیت پر تصادق کی مانعت ممنوع ہے جیسے نور مطلق کا اصل آفتاب پر  
بطور اشتقاق ممنوع نہیں باقی رہیں صورتانہ باقیان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان  
مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے بالجمہ آئینہ و ازواجہ ماہم اس  
بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مومنین کا وہ جز جسکو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جز ایمانی  
کہیں تو بجا ہے ذات بابرکات رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے فائض ہوا ہے کو نہ ضمیر ماہم مومنین کی طرف  
راجع ہے چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب  
مومنین کی ارواح کو شامل ہے سو بقضاء و تقریر مسطور لاجرم اُس میں اگر تو سطور اشتقاق ہوگا  
تو از قبیل صدور و لازم ماہیات ہوگا رسول اللہ صلی علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے  
حق میں لازم ذاتی ہے ارواح کے حق میں عارض ہے ارواح اُسکے لیے معروض ہوں گی غرض آپ کا  
توسط و بارہ وجود روحانی از ہم وساطت عروض ہے منجملہ وساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر  
انحصار کے لیے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض ہیں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو  
واسطہ اور دو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں  
وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ

دونوں طرف نہیں ہوتا بلکہ دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں  
اشترک نہیں ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا جیسے  
فرض کیجئے کوئی رنگ جو اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر  
بنا دیتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اُس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں  
اب سنیئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا  
اور مختصر اب بھی سہی عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات میں  
حرکت غیر قار الذات ہے سو حرکت کا عدم قرار بھی لطیف زمانہ ہی سمجھے بغرض عدم قرار ذاتی تو زمانہ  
ہے اور حرکت میں عرضی اُس کا تجد و زمانہ کے تجد کا طفیل ہے مگر سو حرکت کے نہ کوئی وصف  
مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت تجد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اُس کا ایک حصہ متحرک  
کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا مُعْذ ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے  
عروض کے لئے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہو گا تو یوں ہی ہو گا  
کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے بغرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک  
بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متعین نہیں سورسول الصلعم  
کی وساطت یا بنظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں  
جانبین حرکات میں سے ہوتیں تو مضائقہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کیئے اور یوں کیئے  
کہ آپکا اتصاف بوصف روحانیت مومنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو آپ  
میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئے گا دوسرے  
ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لازم اول کی توجیہ  
ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہ ہوتا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور ذی واسطہ  
کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسو مثال رنگریزی خود ظاہر ہے رنگریزی اور چیز اور رنگ عارض رنگریزی  
اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اسکو رنگ دیا اور کسی کو آٹھ رنگ دیا پر جہاں مصداق

واسطہ خود وصف عارض ہی ہو پھر کو نہ کہیے کہ اتصاف معروض میں اسکو دخل نہیں سو یہاں  
یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مومنین وہ جزر ایمانی ہے جسکا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو  
رسول الصلعم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کو نہ کہیے کہ اسکا حصول ارواح کے عرض  
میں دخل نہیں رکھتا باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی  
ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی بالذات ہو گا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ حصص  
بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے تہنیز اور منفصل ہو گئے ہیں غرض مجموعہ حصص شے واحدہ  
اُس کا ایک ہی بالذات چاہئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلعم اور حصص عارضہ ارواح مومنین کو  
مختلف الماہیت کہیے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بیانات قل انکمتم تجعون اللہ فاتبعونی انحر اور  
آیت لقد کان کم فی رسول اللہ اسوة حسنة انحر اور آیت وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثابت  
ہو چکا ہے سب کا وجود ہو جائیگا ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف  
ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عودض پر ہے کامل نے  
الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں  
چنانچہ آئینہ اور زین کے قابل التور ہو نیکی تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی  
ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہوا اور ما  
بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے یہی بات کہ  
ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط اعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ  
فی العودض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات  
ممكن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العودض سبب تقدم ذاتی ضرور ہے سو اوصاف  
قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی  
شے کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اُس کے سارے حصے موجود ہوں غرض نفس وجود حصص تو  
داخل وجود کلی پر اُس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں ہاں عودض معروضات میں تقدم تاخر

ممکن ہے لیکن ایک حصہ کا دوسرے حصہ اور اُس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں  
 واسطہ فی الثبوت در حقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے یا یون کہیے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ  
 حدوث میں سے وقوع اُس پر موقوف ہوتا ہے اُسکو اگر مابہ الوقوع کہیے تو بجائے حاصل ہوتا ہے  
 تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے حاصل ہوا اور متمم ہو تو لازم کوئی بات نہیں  
 بہ نسبت اُس دوسرے حصہ کے ایسی ناکند ہوگی حمیہ اتصال متفرع ہوا و جس کے سبب اُسکو مابہ  
 الوقوع کہیے سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہیے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے  
 اگر ماہیت ہی سرایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض  
 دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے ہماری  
 غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اُسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت  
 نہیں ہو سکتا اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا  
 سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و نبوت منعکس و  
 منقلب ہو جائیگا ہونو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف ذاتی اور مومنین کی جانب اتصاف  
 عرضی ہوگا مگر یہ بات بعینہ اُسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ وجود روحانی جزہ ایمانی  
 واسطہ فی العروض کہیے و الحمد للہ علیٰ ذلک اب ہم اگر اُس بات کو یاد دلا کر کہ ازواجِ مطہرات کا  
 امہات المومنین والمومنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت کی فرع ہے یون دعویٰ کریں کہ رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مومنین کے وجود روحانی خاصہ جزہ ایمانی کے لئے واسطہ فی العروض  
 ہے اور ارواح مومنین عارض یعنی مذکور اعنی ارواح مومنین آپ کی روح اقدس کے  
 آثار ہیں اور باین وجہ آپ ابو المومنین ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جنگویان  
 حکمت آیات سے ترقی ایمان ہوا و رحبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جنگو آپ کی شرح کمال اللہ  
 شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان یا تون کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو غریب بھی ہو پھر ہاتھ  
 آجائے اور اُسکو سنبھال کر رکھیں بالجملہ جسکی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہو ان باتون کو سکر شاد

ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تیار ناکل شئی اور معدن الحقائق ہونیکے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لئے برہان کامل ہے و رفع شبہات کے لئے جو دوبارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور انشاء اللہ لکھا جاوے گا مانع صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لئے جو دوبارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جانے ہیں تقریر فصیح ہے غرض یہ استدلال جو جملہ ازواجہ امہاتہم سے مانع ہے دوبارہ واسطہ فی العروہ ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سونہی متعصبین اور غلط کاری متوسلین اور نیز یابین نظر کہ اقتضای النص اور دلالت التزامی پھر اقتضای النص اور دلالت التزامی ہی ہے عبارت النص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروہ ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بدالات مطابقی دلالت کرے پیشکش ناظرین اور اوراق جملہ ازواجہ امہاتہم سے متصل ہر قدر جملہ یہ ہے البنی اولی بالمؤمنین من النفس جسکے یہ معنی ہیں کہ بنی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت اونکی جانوں کے اعنی اُن کی جانیں اُن سے اتنی نزدیک نہیں جتنا بنی اُن سے نزدیک ہواصل معنی اولی کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احب اور اولی بالتصرف اُسکی تفسیر میں کہا ہے وہ اُس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقریبیت کو اُحَبِیَّت اور اولی بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبوبیت اور اولویت تصرف ہی اقریبیت ہے پر اقریبیت کیلئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا ہو تو لیجئے ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبدلتہ اپنی ہی ذات ہے اُسکے بعد جو اُس سے قریب بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بہائیوں کی محبت کا تفاوت اسوجہ سے ہے مگر ایک قرظا ہری ہے جیسے زمان یا مکان دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاقی و اخراجہ و اوصاف مگر جیسے قرظا ہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہو گا سمجھو

اگر مشترک کا نام ہم سعدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو سعدن تعبیر فرمایا ہے فہم ہو تو یہ بات حدیث الناس محاورہ کا دین الذہب والفضۃ سے ظاہر ہے بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قربیوں کے ساتھ ہوتی ہے قربت نسبی میں محبت کا لازم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہونا جو بالابتداء متشہود ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قربت کو محبت لازم ہے پھر دیکھئے کہ قربت نسبی کی تحقیق فقط اتنی ہے کہ اُسکی اصل معنی اجزاء لفظیہ پدیری اُسکی اصل کے ساتھ کہی قرین ہے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے مقاربت سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور رضا عطا ہو جاتی ہے دیکھئے سچا اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چنڈے آنکوش مآور اور کنارہ پدیرین رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ سوچ نہیں اٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بخیر مزید زمان قرب اور کیسو جہی نہیں غرض جون جون قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے وون وون محبت اور لو انم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہو تاہی اور رنگ ہنک ملتا ہو تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک سعدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیکر تھے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک لکٹی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیر دین میں نظر نہیں آتا بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو جانوروں سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اُس سے غالب ہوتی ہے اُس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو سچا موافق مورث محبت ہوتاہی خدا جس کا نام ہی ترب ہے اور جس کی شان

سخن اقرب الیہ من جبل الوریہ ہے ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہوں یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں مگر اُن کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی <sup>لے</sup> غرض ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اُس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اُس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی کسی محبت میں بھی شک نہیں یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے محبت ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گنوائے ادھر خود خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ان اللہ لایجب الکافرین بیدہ کی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اُسی کو دل سے پوچھئے کہ سپر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اُس کے دل کا کپڑا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر نہ ہی بات کہے تو اُسکی پاپوش سے بالجملہ یہ تحریف ہے اس کے منصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف ماند ہو گا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع ہو چاہتے ہیں فرمادیتے ہیں اور اپنے حکیم و متین ہونیکا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس بھی آیتہ انہی دلائل کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تحریف ہو مفید بوصف کفر ہے حکم مضموم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اُسی کے حق میں منظور ہو جو اس کا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہو گا جو خدا کا محب ہو گا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اُس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے محبت ہے تو اُس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو سن کیا کروں بالجملہ یہ تحریف اور یہ بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو خوف اور بُشیر کی تذلیل کا سامان ہے سو خداوند اکرم کجا اور سامان تذلیل کجا غرض آیات ربانی کو دیکھئے یا حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر دل میں نکلتی ہے

لیکن اسکا سبب کوئی بتلائے تو سہی سو اُس قرب و چون کے جس پر اسم شریف قریب اور آیت سخن  
 اقرب الیہ من جبل الوریثہ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال بالکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے  
 کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں ہی کہیے **۵** نہ تنہا عشق از دیدار نیرزد +  
 بسا کہین دولت از گفتار نیرزد + اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی بات ہے  
 کہ اون کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اُس جمال بالکمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے  
 آدمی کو وہی چیز میں بھاتی ہیں جو اوس کے کام آتی ہیں مگر کیسے کام وہی آتا ہے جو اُس کے معدن کا  
 ہوتا ہے کہیں بھی سُنلے کہ اگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا  
 ہے اگ کا کام اگ ہی سے نکلتا ہے آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک یا ہاتھ سے  
 یا پانوں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا مگر موافقت یا بمعنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ  
 ایسی نہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے بالجملہ موافقت قرب معدن کی  
 محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں  
 معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف الفضا میں شریک ہوں اور یہ دونوں  
 اوس کلی کی فرد ہوں جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف  
 انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اُس کے فرد ہیں دوسرے یہ کہ کسی وصف  
 انتراعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فاسی وغیرہ ہونا یا ملی مدنی دہلوی وغیرہ  
 ہونا قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور  
 غیر حقیقی رکھتے ہیں قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو پتہ نہ ہو  
 سو اسکا جواب یہ ہے کہ انتراعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ احکام اگر  
 اعتبار ہوتا ہے تو مضاف اعنی مشاعر انتراع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی  
 ہے کلی نہیں غرض اسجملہ مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے  
 یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی



نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف الضما میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف الضما کی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے مگر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جسقدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اسقدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی وصف الضما کی کو نہ ہو چلتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک لستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اُس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اُس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے نظر غائر دیکھیے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اُسکے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب

و علم وجود و فعل و حسن خلق و ترشروئی و عدل و ظلم کے اقسام بالفضل میں سے ہیں سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و علیم و جواد و بخیل و خوش خلق و بد خلق عادل ظالم کہہ سکتے ہیں آثار غضب علم وجود و فعل و حسن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ نہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاصکر ناظرین اور اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت ہوتی ہے حقیقی ہوتا ہے اس صورت میں اشتراک وصف بالقوة از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور نسبت محبت نبی کے اُس کی قوت معلوم ہے چنانچہ اُس کے غلبہ کے وقت بہائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور بہائی حقیقی نہ سہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو جو مخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اُسکی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی جو مال و دولت و آب و دان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اُسکی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل تحلیل سے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل تحلیل ہیں یا آتہ تبدل یا مانع تحلیل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدل و تحلیل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی مجبور کے حصول کیلئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتساب اور تعلقات سے محبت ہے چاہے جانیگہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اُس کی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اُسکا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے سو جب اُسکے بدن کے منتساب اس قدر محبوب بدن خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہونگے آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضامرا ہے اور رسمی بحکم

ہوتی ہے راجہ کر دیتے ہیں کسی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دُبلایا موٹا ہو گیا یا فلان شخص طویل ہے یا حسین ہے غلے ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ انہما رضات ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں غرض باینوجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اسکی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں رہا فیہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہے کہ کسی کا کام اُس سے نکلتا ہے جو اُس کے معدن کا ہوتا ہے آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں سواس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں ہے ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے مگر بآ نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اسکے چلتا ہے کہ شکل روغن اور شکل غذائی نائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اسکی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صحت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں اور یہ بات نہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے پانی سے نہیں چلتا سو یہ فرق بحر اسکے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی آگ کہ روغن میں نار میں تو موافق اور پانی اور آگ میں مخالف ہو وجہ موافق کی کچھ ہی سی صورت ہو ہیو لی ہو جزر لا تجزی ہو کچھ اور ہو پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجلد ہر جہ با د اباد اتحاد آثار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہئے جب یہ بات تحقق ہو گئی تو اب سینے کے لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے ہوگی ہر کسی کو وہی چیز بھائیگی جو موافق ہوگی اعمی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباہ و مخالف ہوگا اُس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بداہت اگر باینوجہ مقبول نہیں کہ قیاس سے

کیونکہ یہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ علیہ کہ افضل الصلوٰت والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں الا صلح جنود محمدؐ فماتعارف منہا اختلف و ماتنا کر منہا اختلف جملہ الارواح جنود محمدؐ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا اور کچھ غرض حدیث الناس معادن کعاد الذہب والفضۃ اور حدیث الارواح جنود محمدؐ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہاں فروغ متفرعہ ہدی ہدی ہیں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اس قدر محبت بھی ہوگی سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن باہمی معنی ہے کہ ایک بابا باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور بابا باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیونکہ دو بھائی اپنے آپ تو جد سے جد سے تھے پھر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو ان دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اعمیٰ ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ علیہ افضل الصلوٰت والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہونگے مگر جیسے نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا قوی تر ہوگا سو جس کسی نے اولے من القسم کی تفسیر میں احب من القسم کہا ہے اُس کا یہ کہنا تفسیر اقرب من القسم کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیے اور تقریر سے واضح ہو چکا ہے کہ وجہ محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقرار سے معلوم ہو گا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا اسانی محبت نسبی اور اسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں اتحاد معدن اور قرب معدن

کے حصول کے لیے محبوب احسانی فریہ ہوتا ہے غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے جو اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اُس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے مگر ناظرین اور اوراق گذشتہ کو اس میں تاثر نہ ہو گا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا محسن محبوب نہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اُسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیے جیسے فرض کیجئے جو وجود جسمانی انسانی کے لئے اعضا چند مقرر ہیں مجموعہ اذن سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو انگلیں ہیں مثلاً تو فہما ورنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں نادر ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیے سو اگر محب میں نقصان ہو تو یوں کہیے کہ اُس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اُس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ انگٹھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جاے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جاے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے غرض محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا فرق شدت و ضعف متصور ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انتقاعات بالفعل ہوا اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہیے سو محبت احسانی اُس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور بہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکین میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجئے کیونکہ احسان کی

حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ عانت ہو سو سہاوی باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا علاوہ برین در صورت طول مقام ایک قرب زمانی بھی حاصل ہوا اور قرب زمانی ہوا یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں خریٰ ہی اسی حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی اسی ہر حال عدم سابق ہوا یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اسپر شاہد ہے علاوہ برین ماورزا داند ہوں لنگڑوں کو آنکھ پائون کے تمنا کا ہونا اور صحیح سالمون کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھ جاتی ہے اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی اپنی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھے کسی غیر کی محبت نہ سمجھے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سینے کے اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضا و تقریر مسطور ایک جی اپنی ہی محبت ہو تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوتی یہ تو اُن اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم کے لیے بنی آدم پر لباس فاخر و زیبا اور مرکب تیز و خوشنما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جوبار و غیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہو سوا اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ جناس و انواع مشترکہ کے سمجھتے جیسے انہیں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترکہ تفاوت قرب بعد ہر مثلاً کوئی قریب ہے کوئی بعد ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے اگرچہ نسبت لمو غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوش نما یا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے

اعنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء

مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھیے اور اگر احسانی کہیے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اُس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں ہاں اس دم کے دفع کے لیے کہ بنا بر محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ وہ منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس سماں یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھیے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن ہو ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغنا خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بناسب جانتے ہیں کہ علم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اُس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر علم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس علم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگلیہ کے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگلیہ کے اندر جب قدر خلو ہے اور سید قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کی مٹی و دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قیج ہیں اس صورت میں جب قدر کوئی چیز اُس عدم کے مطابق ہوگی جو ملزوم حاجت ہے اسقدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس بلکہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں شہود ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن لغور دیکھیے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ معروض ہے وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اُس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشئ بنفسہ تو محال ہے ہو نہ ہو غیر سے ہو سو سوا وجود کے بجز خدا اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھیے لیکن وجود خاص اور وجود مفید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقیید تصور نہیں اور تقیید اور اختصاص کو تناہی لازم ہے ورنہ

لاتنا ہی جمیع الوجوہ ہو اور اُس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب تناہی ہوئی  
تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتنا ہی موجود ہے مثال پوچھیے تو سطح کو دیکھئے کہ سطح  
خاصہ اعمیٰ مثلث و مربع و خمس وغیرہ دائرہ و بیضوی و مخروط و قطاع وغیرہ بنو خطوط معلوم کے  
احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد  
لیا خطوط معلومہ ملاحظہ کیئے تو تقید اور اختصاص تو معلوم پر تناہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے  
غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلا ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اُس سے شقّط سمجھ لیں گے  
ورنہ پھر مثلث کہاں اُس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے باہر دھویئے اور یہ غرض نہیں کہ آگے  
پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سینے کہ وجود تناہی  
کو احاطہ عدم لازم ہے اور یہی صورت تقید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور  
مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لازم اوس میں احاطہ عدم ہوگا خاصکر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط  
مصدق سلب عدوی ہے تو اوس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہئے اس صورت  
میں خلاف مفروض لازم آئیگا جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب  
بسیط ہے تو اُس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہیئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اوس کے احاطہ  
میں ہے اور محاط ہے بہر حال وجود مطلق منہی علی عدم نہیں ہاں وجود مقید البتہ محاط  
بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی  
پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا سو وہ پارہ ائے وجود جو بوجہ تقید جد سے ہوئے ہیں در بالکہ تحقق  
ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوئے  
ہو گئے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و اہل معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا  
دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود داؤ  
اس صورت میں واجب الوجود واجب عدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ  
میں وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں



تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑیگا اور واجبوں کے تکرر سے خود وحدت واجب لازم آئیگی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونکی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ہمہ وجود عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ ہو واجب کہو مہذا یہ تکرر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہتہ مشہود ہے سب غلط ہوا جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کونسا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے غرض کوئی بات قابل اطمینان نہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے تکرر بے تقید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرر اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن بحجج الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بحجج الجہات عرضی ہونگے ذاتی نہونگے اور جب وجودات ممکنہ بحجج الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہونگے تو ممکن میں بحجج الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہونیں ایک تو یہ کہ وجود واجب تنہا ہی نہیں غیر تنہا ہی ہے اعلیٰ منتہی علیٰ العدم نہیں جو عدم اُس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن تنہا ہی ہے اعلیٰ منتہی علیٰ العدم ہے اور عدم اُس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا وجود اور اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا عدم جو بعد انتہاء خط و سطح و جسم ہے جب باہم مقترن ہونگے تو وجود و خط

اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے بالجملة ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تفریقین ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنئے کہ لوازم نور شمس تو ہر پانچ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسکی ضرورت نہیں کہ نور تکمیل حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ تو نہ ہوں کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں ملکہ پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا اور تنک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقدار ہی ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہونگے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ انصاف امتناعی بالضد لازم آئیگا اور وجود معرض عدم ہوگا اور جب قابل عروض عدم نہ ہو تو بایں وجہ کہ اب عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہونگے اس لئے نفس وجود متقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا رہی قید عدم اسکو مصداق ممکن کہئے تب ہی خرابی کہ در صورت وجود ممکن انصاف امتناعی بالضد لازم آئیگا اور سو اس وجود متقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقتران اور قبل تقید کیے بدگیرے قابل انتزاع ہوتی ہیں غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کما انتزاع اس موجود حقیقی کا جسکو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہیں دیکھ کہ ہم بھی انتزاع ہی

سے اور اک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھیے کہ کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اُس کا رخانے کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یون کیجئے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اُس کے عدم کے ساتھ ہے آخر دوسرے جسم پر لولانہذا الجسم صادق آتا ہے بہر حال یہ سطوح جو اقتران میں کور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت اُن سطوح کے انتزاعی ہیں پھر اُن خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ اُن خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں طے ہذا القیاس بیان بھی یہی خیال فرمائیے ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات تھا لائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجیے جب یہ بات قرار پائی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اُس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تعارض ہیں اور وہ جو معروف اور کیون نہ وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغناء جو وجود کو بالبداہتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھیے اور جب یہی بات منقلب ہو گئی تو پھر سید ہی ہی کون سی رہیگی اس جگہ سے اُن لوگوں کے قول کی تصدیق

ہو گئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتہد فی معروض واحد غرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہوں پھر غرض ہیں مان بابتہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجائے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں تو آپ لئے پھرئیے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھتے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اسی جیسے شکل مثلثی اور ربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اسی طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اسی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جہکا ہوا ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیام اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیام اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں میرا ہم آیتان فی آفاق مئی النفسم حتیٰ یتبین لہم انہ الحق لفظ فی آفاق اور فی النفسم کو غور سے دیکھتے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے داخل فی النفس کو اپنا وجود سمجھنا

چاہئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملة مثل اشکال حقائق ممکنہ کو تو جبہ بجانب داخل ہے یہ بات یاد رکھیے اور اُس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اُس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے **۵** زندہ مشوق است وعاشق مردہ **۶** جملہ معشوق است وعاشق پردہ **۷** بشرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جنکو حقائق ممکنہ کہئے ایک امور اعتباریہ ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند اُن کے لئے ٹیم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جو حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جو حقائق ممکنہ ہوگا مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیَم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اُس وجود کی حاجت ہے اور وجود میں بشرطیکہ بمقدار جو حقائق ہو قیَم حقائق نہیں لیکن الطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سینے صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے ایک بطور انقسام دوسرا بطور انطباق قسم اول وجود اور انقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود و فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیون نہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا نہ قوس رہ جاتی ہے علی ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے البتہ مظاہر کثیرہ اور مرایا متعدد میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا

ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے  
 برطرف ہے اُسکی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال  
 مذکور کو بھی آدابائے تو پھر تصویر سے ذمی تصویر کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ نزدیک شکل سے یا عمرو  
 کی قابل اعتبار نہ رہے بالجمہ اشکال اور ہیاکل کی وحدت فرائل نہیں ہوتی ہاں جیسے جزئیات  
 کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے اُن کی وحدت میں فرق  
 نہیں آتا بلکہ باوجود بقا وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود و فاصلہ کو سمجھنے بلکہ  
 حدود و فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں  
 وجہ اس کی ظاہر ہے مفہومات کلیہ میں اُن کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں  
 بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک  
 نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیدیتے ہیں ہاں باوجود اس تمیز کے  
 پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے سوجب مالہ التمزیز  
 بقدر مذکور جزئیات شہیری تو بہان ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی جزئیات آپ ہوگی اب دیکھیے  
 کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو اُن کلیات کو ان  
 کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل  
 کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے اعنی جیسے خط  
 مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علیٰ کثیرین ممکن نہیں ہاں معروض خط مستدیر جو سطح داخل  
 ہے اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اُسکے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں ایسے  
 ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھنے اول اعنی ہیاکل کا کثیر  
 پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے  
 اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے  
 جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے چلے جاؤ یہاں تک کہ مرکز تک

نوبت پہنچ جائے سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہو سکتا بالجملہ ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل التقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر النہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی نہیں ہاں بوجہ کثرت قابل حصہ و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزہ تجوینہ کئے جاوین تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرر موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں غرض کلی طبعی داخل ہیاکل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کنیہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر قوم ہو چکا اور جس جس کو سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ یہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چوٹی تصویر ہو یا پڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے ظاہر ان ملاؤں سے منظرہ ہے بلکہ کوسون دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاف ظاہر و مظہر اس کی بلا اُس کے سر دہر دے ایسے ہی ہیاکل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہتے ایسے ہی اُن کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جہی تک باقی رہتا ہے جب تک سائے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہوا اور اطلاق جہی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے

وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اُس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اُس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو تینوں صورتوں میں وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہئیت جو ہیکل مذکور کی ہئیت ہے اگر فرض کر دے کسی موجود سبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین سبائن یکدگر معلوم ہوتی تھیں لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ شخص معنی ما بہ الشخص مکانات میں بھی عین ذات شخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اسی ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لازم اول اپنی محبت ہوگی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دہری پر آئے اور ہیا کل کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جائے اور اُس تکثر ظہور اور تکثر الظبایع کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بتا دیلات تقسیم انقسامی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولی محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اُس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موقع ہو جانے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عرض کا قائل ہونا پڑیگا یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارود میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ



ہو جاتا ہو کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت  
 غیر ہے کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی لینے اپنی جان کی محبت کا کچھ  
 لنگھان نہیں ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت و انطباق یہاں کل وغیرہ  
 کی تحقیقات کجا سوا اسکا یہ جواب ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ  
 انطباق باطن و بیکن اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیہ وجود و بیکن تو ہوتی  
 ہی نہیں بلکہ موجودات مبائنہ ہوتی ہیں اور بالینہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں  
 ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہو تو بعد محبت ہوتی ہو اور محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی  
 اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر باسبادی  
 حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت  
 غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و  
 جمالی محبت میں ہوتی ہے سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان  
 تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی اضافت مطلقہ الی المحبوب اُس کے لئے  
 کوئی محبوب اصلی چاہئے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو اس صورت میں  
 یا اپنی محبت کہئے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب  
 اے دونوں کی بیکیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی اے یہ بات کہ یہ بیکن اس مادہ میں  
 ظاہر ہے یا اُس میں جس کی حقیقت وہی نکتہ انطباعی ہے باعث نکتہ ہو گیا ہے اور نکتہ  
 بوجہ اضافت ایسا ہو جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باغدا  
 اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجئے اور اگر اپنی محبت  
 نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن اے قرابت معدنی ضرور ہے  
 لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اے ہیاں کل عارضہ وجود  
 میں وجود داخل و خارج دونوں اُس سے خارج ہیں اس صورت میں ناچار ہو کر اسکا قائل

ہونا چاہیگا کہ ہیاکل وجود معنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہیے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہوا اور محب و محبوب دونوں اُس میں مشترک ہوں سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز یابین خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ اسے احکام وجود مثل ازلیت وابدیت واستغنا جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے مسلم ٹھہرے گا کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہیں بلکہ القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدم مثیل بطلان واستحالة تحقق وغیرہ لازم آتیں ہوں ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایت جائیگا یا کہیں اختتام پائیگا لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہیے گا تو صدق جریات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑے گی سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود و فاصلہ میں باہر منظور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے منقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی تصور ہوا اور اگر بالفرض مان بھی لیجے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو کسی پر صادق آیا کرے صادق آئے نہ آئے میں فارق قطعی ہی انطباق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شے دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی اس صورت میں نامہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور قسم قرار دیا تھا وہ میں ذات شریکین اعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات

اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجزء اور جزئیۃ الكل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہونا اور سو اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اسلئے بالضرورت یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغائر اضافی الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تغائر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئیگا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑیگا بالجملہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں چنانچہ بانحما متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیا کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر شخصہ باقی رہے پر یہ نہایت بلجائے موثر توڑ کر یوں ہی ایک کار سے کا پٹنڈا بنالین تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجود یکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال جمال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فترا کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیا کل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے یہی کمال کی حقیقت سودہ اگر دیکھئے ایک نوع کی ہیکل ہے ظاہری نہیں باطنی یہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و منظریت ہے کمال ظاہری اور جمال منظر چہرہ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضا چنند ہے جملہ اعضا معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر صورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضا معلومہ میں سے جنکو دیکھئے ایک کمال کا منظر ہے آنکھ قوت باصرہ کے لئے کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قوی مذکور امور وجودیہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہئے اس لئے کہ ہیا کل اعنی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہئے سو خود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جسکی تحدید اور تقسیم کجائے یا وجود ہوگا یا اوکسی مفہوم وجود سے خاص ہو سوید و لون صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں بالجملہ وجود اقسام ہیا کل میں

سو نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام و اطلاقات کے اقسام میں ہوتے چاہئیں ورنہ پھر اُس کی قسم ہی کیوں ہوں گی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام قسم اُس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی نکتہ الغرض پارہائے وجود میں حیث ہو تو قطع نظر حدود و لافضہ کے سب کے سب یکساں ہیں یا نہ باعتبار حدود و فاصلہ ہواں کو لائق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی تمیز اور ایک دوسرے سے بھی تمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز نہ ہو سکتی ہیں تو وہ حدود و فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و ساعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود و متصور نہیں اس لئے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے مہذا وجود روح اور غیر ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ اور اسے وجود بخینہ مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو یا جمال ہو کسی کا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن ہیں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سیاق و سباق سے پہلے ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورتہ میں بظاہر استبعاد تھا کیسے قدر زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا مگر چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ نہایت جمالی عنوان جسم میں سے ہوا و محبت احوال روحانی میں جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہوا و روح کو جسم و انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں چنانچہ اعضا معلوم چشم و گوش اعضا جسمانی ہیں پر روح

اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں اس لئے یہ پیمانہ عرض پر داز ہے کہ اول تو انطباق میں نشین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھتے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہر چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو عملی عنہ کے ساتھ لازم ایک انطباق ہے اور ہر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الحسین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ ہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود و فاصلہ الٰہی جو دو عدم ہیں اور ہر جو مفہوم واحد ہے تو لازم اُس کے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اُس انطباق کو دو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی در صورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے بلکہ جہان انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مریا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی کسی میں جون کی لون کسی میں کسی رنگ کی کسی میں کسی رنگ کی اور پھر بایں ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح و جسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کوئی

ہے اور وجود خود واحد ہے سواس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی شکل نہیں ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متواتر مجتمع رہتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں جنس عالی سے لیکر نفع سافل تک مثلاً مجتمع نہیں اور یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ ہیاکل ہیں نفس و بود نہیں ورنہ یہ تمار مشہور قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محسوس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایان ہو گا علیٰ ہذا التیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرے مربع بنایا جائیگا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اُسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے مگر چونکہ اُس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی بنیال فرمائیے اعمیٰ ایک ہیکل جس کے اعتبار سے الطباق متصور ہے ہیاکل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اُس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے مردمان ظاہر میں حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں اس لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کا جسم کے ایسے تفاوت پر الطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں اگر منطبقین کو نقطہ جد الحاظ کر کے تطبیق دین تو یہ خرابی پیش نہائے اس تقریر کے بعد خالق اللہ آدم علی صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے جب شبہہ مرقوم بالا مندرج ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہہ کا بھی جواب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت

ب الطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق توجہ کے  
 اسنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد  
 سی بھی ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ الطباق مذکور سے ظاہر ہے اس  
 ت کا خواہان ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیا کل منطقہ  
 دپر ثابت ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا  
 ایک حال ہو یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین  
 لیکہ کہ نہ وجہ تفریق شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اُس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے  
 اس لئے ناظرین اور اراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ فرق ظاہر و باطن ہیا کل اور  
 حدود مذکورہ کچھ دقیق وضی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو محب ایک کو متعز  
 کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان  
 اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا اگر اڑتا ہے  
 اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اُس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے  
 کیسا مڑا ہوا ہے علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اُس کی طرف متوجہ ہے اور  
 رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اُس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوا ایسے ہی ہیا کل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کسبت  
 اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز  
 سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور قوت  
 شاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم میں معلوم ہے تنفسہ یا شبہ ضرور ہے  
 تو لاجرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدر کہ ناظرین حاصل ہو گا سو اگر ماہ الادراک خود ذات  
 مدرک اعنی وجہ ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی  
 کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں  
 اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے ہمارے تہا سے لئے بھی تو کوئی مبد

انکشاف چاہیے اندہ ہے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے مہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہو اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اُس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اسکو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں قیام سے تو ابجگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجہ باران کا اُسپر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوتی ہوں اور انکی جڑ ذات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم انکی طرف راجع ہوں سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کے لیے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اُس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے لہذا جرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہو گا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جسکو دربار انکشاف علی سبدا انکشاف کہتے اُسکے ساتھ قائم ہو گا اور موافق تحریر بالا بالضرور اُسکی جڑ ذات عالم میں مرکوز ہوگی اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اُسکو حاصل ہو گا اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سبدا انکشاف اُس صفت کو کہنا چاہئے مگر بان لا مشاۃ فی الاصطلاح چاہو صورت کو سبدا انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلانیہ کو جو لواحق علم میں سے ہے مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافقی معنی اصلی بدرجہ اولے مجاز ہونگے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اُس کو وجود علی اور وجود ذہنی سے تعبیر کرینگے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائیگی بالجملہ معلوم جب کا دخول مابالادراک والا انکشاف میں لاجرم مسلم ہے ذات عالم میں بدرجہ اولے داخل ہو گا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز انشاء اللہ تسلیم کرائیں گے



نینے عروض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو سوا کہ یا بہ الالکشاف ہیا کل  
 ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا یا بہ الالکشاف داخل ہیا کل ہو یا خارج ہیا کل  
 ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیا کل ظاہر ہے باقی شکل  
 اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو مطلقاً اقرار بھی نہیں کرتے وجہ اسکی یہ ہے کہ موجودات  
 خارجیہ میں وجود داخل ہیا کل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیا کل ہوتا ہے اور داخل  
 انکا جس کو جو ف کہئے خالی ہوتا ہے اسبوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں معلوم  
 موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں مگر راجع اجتماع  
 التلکین لازم آئے اس صورت میں تو بالضرور وجود علی اعنی مبداء انکشاف بہا بن خارج لاحق  
 ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علی اعنی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت  
 میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق اعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف  
 میں پیدا ہوتی ہے باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جسپر وہ صفت انکشافی اعنی مبداء انکشاف  
 واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنیئے کہ ہا مفعول بہ استعانت کے لئے ہے  
 اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اُس  
 ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعنی جسکو مفعول مطلق کہئے  
 جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی  
 نسبت اُسکو کہنا چاہئے جسکو بنائین اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا تو وہ ہیئت ہی بنائی  
 جاتی ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا  
 چاہئے چنانچہ ظاہر ہے ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اسکی بنائیکا البتہ آکر اور سانچا ہوتا  
 ہے جس سبب سے استعانت لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور  
 قیود کو جو مفعول کہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق  
 کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے بالجمہ علم موجودات خارجیہ میں تو باہر جو کہ باطن ہیا کل وجود خارجی

سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی معنی مبداء انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع الثلثین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں ہاں یہ کہئے کہ اجتماع الثلثین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً موطن جو امر میں دو جوہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑوں عوارض کا اجتماع جوہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے سوا اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہوا اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی العلوم میں کیا جرح ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اسکے کہ کتناہ اشیاء کا معلوم ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلما علم عرض وجود میں سے ہے مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سوا اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم باینوجہ متشع ہے کہ لازم ذات ملزوم میں مکث و دستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ میں الوجہ عین کہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ ملزوم ذاتی متقلباً تصاف عرضی ہو جائیگا پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جسکی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم ہو تو قطع نظر اسکے کہ در صورتیکہ علم لازم ذات وجود میں سے ہو گا چنانچہ ظاہر یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہوا اور اسکی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہوا لرب عالم و غیر عالم یعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم اور عدم علم ہوگا سوا صورت میں اجتماع الثلثین نہ ہوگا تو در صورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا ہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ میں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ

ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ استزاعیات کو خارج میں وجود نہیں ہوتا نہیں ہیں  
ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کنہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات  
ہی کیوں کہلاتے علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور  
عرض کے لئے معروض اول چاہیے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجملہ علم  
موجودات اور علم معدومات میں نقطہ فرق غلو داخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں  
میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہان کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں نفس وجود و نفس  
عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدود متفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے العا  
لیفہ الاشارة اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و  
عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بدانتہ علم نفس اگر نسبت  
علم بالکنہ ہے چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم ہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے  
دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعمیٰ عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم  
موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے معنی ہیں جھٹکنا نہ تھا اس طرف لیا سو یہاں بوجہ اتحاد  
غیبت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم  
العلم ہمیشہ ہوا کرتا پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم  
کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا باریہمہ علم کو اوصاف  
لازم ہے اور تقابل تضاد میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو کبھی  
امضات لازم ہے یہ بھی اگر تحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہان تغائر ہوگا پھر علم نفس کے گہرے بیگانہ  
کے ہونیکا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا  
انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تمیز نہیں کرتے بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا  
علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا  
یا فطری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف

اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ توضیح ہو جائیگا ہاں نفس ہیکل کا علم  
 بالکنہ قابل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیکل متصور ہے اور بوجہ شخص اور روح  
 ذاتی ہیکل جسکی بحث اوپر مذکور ہو چکی خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیکل کے باعث جو باطن وجود  
 علمی میں ہوتا ہے کہ ہیکل نہیں ملتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفہم ہاں جو جس  
 کسی نے حصول الاشیاء باشباہا کا دعویٰ کیا ہو اگرچہ بعد از حدوث ذاتیہ ہیکل غلط ہو مگر بالآخر ایک اور صورت  
 قیام نشین ہوگی علم معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود خارجی اس صورت میں اور ہوں اور  
 ہیکل قائم بالوجود علمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کوشی میں حیث ہو اور  
 علم کوشی میں حیث القیام قرار دیا ہے اسکی نظر انہیں دومرتبوں کی طرف ہے جو بعد از قیام ہیکل  
 بالوجود خارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہونے میں بالجمہ علم موجودات میں وجود علمی  
 داخل ہیکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں  
 سے ہے سو بعد و دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال  
 سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا ہوں اگر الطباق ہوگا  
 اور دونوں ہیکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابه  
 چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی  
 نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو بانیو جبکہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف  
 میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزان ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب  
 بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب  
 جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے ہاں اگر مدرک  
 صورت جمالی ہوتی کرج انسانیت نہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محب و حدوث محبت  
 اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب شیر ہے  
 کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ

پہنچیں سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ  
 مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صورت معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں سو اس صورت  
 میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو  
 اور بجانب وقوع یعنی معلومات کی طرف سے وسیع ہوا وہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور  
 بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہونے معلوم کی طرف  
 سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب  
 یہ ہے کہ مخروط ناقص متوازی الظرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے  
 تو قاعدہ گویہ نسبت راس وسیع ہے پراس کا سارا بوج اس راس ہی پر ہوگا راس کا بوج قاعدہ  
 پر نہ ہوگا اور وجہ اسکی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ  
 برعکس ہو پھر مانیو جبہ کہ مخروط مذکور اس سے لیکر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالمشخص ہے  
 تو قاعدے سے لیکر راس تک سارے مخروط کا بوجہ اسقدر زمین پر ہوگا جسکو دائرہ راس  
 محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے وجہ اسکی فقط  
 یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس  
 کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف  
 کو خیال فرمائیے کہ وہ اسقدر وجود کے ساتھ قائم ہے جسکو ہیکل عالم محیط چنانچہ اسکا علم ہونا  
 اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع  
 اگرچہ بنسبت جانب صدور وسیع ہے کیونکہ نہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس  
 جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کرینگے اس طرف کے احکام اس طرف رجوع  
 نہ کرینگے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے الغرض باوجود انبساط و وسعت  
 جانب وقوع جانب صدور ہی اسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور  
 سطور متحقق ہونگے واللہ اعلم باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا

خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معروض مغرور کہہ کر نہیں چنانچہ اوپر اسکی تحقیق گذر چکی ہے اور کیونکر ہوں ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہوں اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں چنانچہ ہر کسی کا وجود ان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال سات وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں دہل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کھان میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اُس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا ہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے جب تقریر شلخ و رشلخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات وارد ہمدلہ مندرج ہو گئے اور یہ بات بخوبی تحقیق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اور اراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ نسب کی دو قسمیں ہیں قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو باین نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اُس سے بوجہ منافع چند و چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت اقسام محبت احسانی ہوگی اسلئے کہ محبت احسانی کی بہا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں انکو اگر علاقہ امتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ امتساب ہے اس کی روح سے علاقہ امتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو باین نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق

ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا سیات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوتی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی محبت ہوتی ہے بحر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی مہر ذی نفس کے بہر طور عرضی ہے اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھا جاسکتے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھے قراہت معدنی اور شرکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوتی ہے مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو مان باپ سے اگر بہ نسبت مان باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بجائے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں مان اگر کوئی دوسری محبت محبت نفسی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایان ہو تو ہو سکتا ہے اور روحانی میں جبکا مذکور اوپر آچکا ہے واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل و معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اسکی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جاکر اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حی علیکم بالمؤمنین روف رحیم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضای انحراف اصل مذکور ہے

اور نیز آیۃ الاتصروہ فقد نصرہ اللہ اذا خرجہ الذین کفروا اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے باقی سیلان بھی ماکر  
 بمجاہد واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے مائل ہے اور اُس کے اثبات پر بہار اسطبل  
 اصلی موقوف ہے آیۃ البنی اولى بالمؤمنین من الفسہم میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ حب تو بالاتفاق  
 افضل التفصیل یعنی مفعول ہے باقی رہا اولیٰ وہ اگر بمعنی حب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے  
 اور اگر اُسے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک و  
 ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی  
 ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول مختلف  
 نہیں ہو سکتا تو لاجرم ہیا کل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا مگر  
 مان یہ شبہہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اجبت کی کیا وجہ دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہان سے نکل آیا سو اُس کا جواب یہ ہے کہ اولیٰ کے محلہ میں اس آیت میں لفظ من الفسہم  
 واقع ہے اور من الفسہم کی خمیر مؤنثین کی طرف سے راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضامین  
 الیہ کے ساتھ اُسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہوا شیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ نہ ہوں  
 نہیں سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ  
 اتصال والاضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزم و معروض سے عوارض مفارقتہ  
 اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ وجود میں  
 اپنے عروض سے مستغنی ہوتے ہیں چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال  
 والاضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مبائنۃ اور انفصال وہی کی  
 بھی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق منجملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں اوصاف مفارقتہ  
 اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا اس لئے اُن سے بھی یہ اسید رکھنی اپنی نادرانی  
 ہے واجب ملزومات و معروضات باینطور اقرب الی اللزوم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض



تو کہ ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم والمعرض ہوگی کیونکہ ملزوم ومعرض کو لازم وجود اور عارض کی طرف اقتدار فی الوجود نہیں تھا تو اقتدار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من القسم واقع ہے اور من القسم کی فہم یومنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت انکی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اسکی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مہائے فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباہان کہاں تباہان کم سے کم تمیز وغارت کو مقتضی ہے اور اقریب مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگاہ ہے جسکو احتیاج الی الاقرب فی التحقق والتعقل دونوں لازم ہیں چنانچہ انشاء اللہ بعد تقریر اثبات اقریبیت واضح ہو جائیگا علی ہذا القیاس نہ موصوفات ومعرضات کو اپنے موصوفات بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معرضات کے ساتھ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مضافہ ہوں یا لازم وجود ہوں اس لئے کہ اوصاف عرضیہ کو اپنے تحقق میں اپنے موصوفات اور معرضات کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جسکی شرح وتفصیل اور اثبات تحقیق سے اور اق گزشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل ہوا پھر متفرع ہے کاہیکو ہوگی اس لئے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی وموجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائیگا الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معرضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقریب مذکورہ حسب تحقیق موعود تصور نہیں پر جب اوصاف مذکورہ کا یہ نسبت اپنے معرضات کے یہ حال ہے تو معرضات تو اوصاف بالعرض ہے اور بھی مستغنی ہوتی ہیں بلکہ استغناء کلی انکو حاصل ہوا کرتا ہے دربارہ تحقق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا دربارہ شخص اگر موصوفات بھی شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے اب دو احتمال باقی ہیں

ایک تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات لازم اولی بل لازم الذات من ذات لازم ہو دوسرا یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاته واولی بالملزوم من ذاته ہو سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ قرینیت مذکورہ کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس اسلئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مقتدر الیہ ہونا ضرور ہے چہ جائیکہ الٹی مقتدر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اُسکو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اُسکے کُنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہونا ہونہو دونوں ملکہ کسی ایک علت کے معلول ہونگے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکہ وہ باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گود و لون کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو مگر قرینیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اُس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ اُلٹا ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت بہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلئے یہ معروض ہے کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف اقتدار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کے لئے کافی و وافی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہان ناکو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہو گا بلکہ غور سے دیکھیے تو ممتنع ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات و اقیعہ کے مجرب ہونشی نہیں بلکہ یوں کہیے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اُسکو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کُنہ لازم کے تصور کو اُسکے اقتدار کا تصور بھی لازم ورنہ لازم ذات کا انفکاک اُسکے ملزوم سے لازم اینکا وجہ اسکی ظاہر ہے اور ہمیں سے

استفسار مد نظر ہے تو سینے اقتدار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئیگا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغناء ہوا اور اسکا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان میں کیسکو کسی سے کچھ علاقہ ہی ہوگا بالجملة بناءً کار لزوم اقتدار پر ہے استغناء ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے ایسے ضرور ہوگا کہ لازم ذات کی گنت کے تصور کو اُسکے اقتدار کا تصور لازم ہو مان اگر عقل مجرد مرک مطلق نہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اُسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و اقتدار ذاتی لازم کے ادراک کو اُسکے اقتدار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور اقتدار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جسکی طرف عقل کو دوبارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے خدانے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں غل دیا ہے بلکہ اہل مدرک وہی ہے ادھر افتقار خود اضافیات میں سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اُسکے لوازم ذاتیہ کو ادراک کرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک ہی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے تصور کو اُسکے اقتدار کا تصور لازم ہے اور اقتدار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اُسکا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم

کے ساتھ متعلق ہو جائے سو باین وجہ کہ یہ معلوم جسکا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور  
 اضافیت کا تصور ہے تصور اطراف اعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں  
 بھی لازم و لازم ہیں تو لازم افتقار کے تصور کو لازم و لازم کا تصور لازم ہوگا مگر چونکہ اس اضافت  
 میں مضاف الیہ لازم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے  
 تو لازم کا تصور اول ہونا چاہیئے شرح اس معانی یہ ہے کہ چہت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب  
 پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں جب پہلے  
 چہت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے  
 اور دوسری اضافت میں چہت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذاتی  
 ذاتی ہے تو لازم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت  
 ذاتی ہے سو اگر یہ دونوں کسی حکم کے لئے مصداق اور معنوں ہوں تو لازم ماتحت و  
 مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا بالجملة بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو  
 تو اس سے پہلے لازم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے  
 کہ افتقار ذاتی اور لازم ذاتی ذہن کا اور خارج کا تبدیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اختلاف وجود یا مثلاً  
 عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں  
 ہوتے یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات  
 سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور  
 ہے تو وہ فقط لازم ذات اور اگلے کمالات میں ہے علیٰ العموم یہ بات نہیں چونکہ اس  
 باب میں ایک مستحق معقول اجزاء گزشتہ میں مرثوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چہت چار تکرار  
 ہے فائدہ لگائی اس لئے اس سخن سے رد گردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں  
 یعنی جب یہ بات روشن ہو گئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا ذہن میں  
 کسی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ علیہا الشئ او اثبت ثبت علیہ

اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و اقتدار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئگی اور بدستور خارج  
 اسکے وجود سے پہلے اسکے لزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ اقتدار اور توقف اور  
 وہ احتیاج و لزوم جو اسکے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف  
 وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اور اسکا حال  
 ابھی آپ سُن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات  
 وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا اسکے بعد وجود  
 لازم کی اسید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا پھر وجود لازم ہوگا مگر  
 سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بحسبہ مصدری  
 میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کُنہ لازم جب ہوگا بعد علم کُنہ  
 ملزوم ہوگا مان علم بالوجہ میں ہم اس بات کی مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ  
 بھی معلوم ہوگئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اسکی علت کے وسیلہ سے متصور ہو، الغرض  
 جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیون نہو سچ ہے اور کیون نہو سچ نہو علم بالوجہ تو  
 وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اسکا علم تو یہی علم کُنہ ہے ان مضامین کی تائید خاصکر اس بات کی کہ  
 ماہیات خارجیہ ذہن میں اگر قبیل نہیں ہو جاتیں اُس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں  
 تکثر انقسامی اور تکثر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا  
 ہے کہ پاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی  
 ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مضموم اضافی  
 ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنیہ اور مستغنیہ عنہ کی تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافی  
 افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہو کر وہ مان  
 تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے  
 کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب ہونا چاہی ہی کہنا پڑیگا کہ

افتقار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل  
 مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پہلی  
 بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے ترکیب اضافیہ میں مثل غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف  
 الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے  
 پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہ خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے  
 بالجملہ اس شبہ کا جواب پاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو باین نظر کہ دو دیلون میں سے اگر  
 ایک لیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم و شاہدوں  
 کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے لئے ایک لیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جسکی  
 بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں اگر تبدیل نہیں ہو جاتیں اس بات کو اثبات  
 کے لئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ  
 نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں بالجملہ نسبت  
 فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ  
 موجبہ کلیہ بعد اذال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب  
 سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے ایقاع نسبت  
 سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثنائی تصور نہ جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم  
 مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ  
 کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہو گا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی معنی  
 نسبت سلبیہ نہیں ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ  
 لحاظ ثنائی معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تعادل جو نسبت ایجابیہ اور  
 نسبت سلبیہ میں ہے تعادل تضاد ہو گا تعادل ایجاب و سلب ہو گا اور خلاصہ اول تعادل  
 کا علم نسبت اور علم عدم نسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبی ایک محصلہ دوسرا معدولہ

بنین کے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہو گا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا  
 محصل علم النسبت ہو گا جس سے دو قیضے ایک موجبہ دوسرے سالبنین کے پھر یہ تقابل  
 علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملة سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی سلب  
 نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصور یہ عدمیہ کے لیے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات  
 وجودیہ تصور یہ وضع کر لیتے ہیں اے حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا جیسے علمی عدم  
 البصر کے لیے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لیے کبھی الفاظ شتم شکل الفاظ مفہومات  
 نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی  
 لفظ سلب نہیں ہوتا جملة انہیں کے استعنا بھی ہے حقیقت اسکی عدم الافتقار ہے وجود عدم  
 الافتقار نہیں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لیے عنوان ہے اور اسی نظر سے لفظ  
 وجودی اُس کے لئے تجویز کیا گیا ہے اور میں جانتا ہوں کہ یہاں مفہومات عدمیہ کے لیے الفاظ  
 وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو  
 تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے  
 لئے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضامین  
 الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہیں اس کے بعد ہے الغرض نسبت ہو  
 تو سب کچھ ہوا اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہو گا نہ وہ ہو گا اور لحاظ ثانی کے بعد جو غنائی  
 منجملة نسبت ہو جاتا ہے تو وہ لازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اُس عدم نسبت افتقار  
 کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ  
 نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم  
 نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی اسی ذات ملزوم اور منسوب الیہ  
 کی طرف بھی ذات محضہ اسی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف  
 ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ

عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغنا میں منسوب ذات ملزوم ہے اور  
 بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہوا اور محال مذکور لازم آئے  
 اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اسوجہ  
 سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا وجہ اسکی  
 یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف  
 اور مضاف الیہ ہوتے ہیں علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ  
 غلام اور زید میں تقابل تضائف نہیں ہاں غلام میں اور مولیٰ میں جسکے افراد میں سے ایک  
 زید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائف ہے سو اسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور  
 ہے مگر نہ باین طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہوا سکتے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اسکا  
 مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اسکا تعقل اسکے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل  
 بھی اسکے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف توقف ہو  
 اور سب جانتے ہیں کہ جیرجی دو مرتبہ ہے ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی  
 جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا  
 ہے گویا باین وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق تصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا  
 خاص کی طرف دہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا اسکا  
 باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے  
 بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق  
 بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہوا اور مفہوم مضاف کو  
 اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق  
 ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق  
 و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بھی



نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئیگا ہاں بایں وجہ کہ تقابل  
 تضائف میں ہمیشہ دو اضافتیں متعکس و متوازن و متعاقب ہو کرتی ہیں تو ایک کا تعقل  
 دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جب کسی مصداق  
 کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اسکو بھی ایک اور اضافت اسکی طرف ضرور  
 پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے  
 تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور  
 بناء عکس منطقی ہی اسی تعدد اور اثنینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف  
 یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ ہو سکے چنانچہ ظاہر ہے  
 اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اند ہے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالجلد ایک اضافت  
 کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاصکر تقابل تضائف میں چنانچہ لفظ تضائف  
 بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی  
 تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں  
 اضافتوں میں باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری  
 طرف استغناء ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں تلام لازم ہوتا ہے  
 لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم قی پر محمول کرے کہ یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین  
 سے افتقار معلوم ہوتا ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ ہوتا تو یہ اُسید کا قصور فہم ہے جس علت نے  
 دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اسکو اُسکے ساتھ  
 نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک  
 مثال بطور مشتبہ نمونہ خروار سے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی  
 مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے خیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اسکی طرف  
 سے اُسپر اور اُسکی طرف سے اُسپر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس

عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں اُن ابعاد موہومہ کو دوطرفہ خارج تصور کرین تو جہاں  
 رستہ پیدا ہو جاتے ہیں سوان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک وسقف  
 سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک وسقف  
 پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اسکو مبداء خروج خط موہوم اور  
 اُس کو منتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اُس کو مبداء اور اسکو منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ  
 نہ کریں تو پھر بین السما والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے  
 چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم  
 ہوتی ہے جسکو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہا  
 کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے ایسا واسطے جس پر وہ خط  
 واقع ہوتا ہے اُسکو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض  
 و فرش آسمان وسقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جسکے وقوع کے باعث زمین  
 منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق  
 فوقیت ہے ایسا واسطے جسپر وہ واقع ہوتا ہے اُسکو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لیے کہہ سکتے  
 ہیں کہ فوقیت فلک وسقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت و فوق کا اطلاق جو  
 خود فلک وسقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصداق مفعول  
 ہیں اعمیٰ بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں جیسے نور واقع علی الارض کو دہوپ  
 کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دہوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال  
 فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مساحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ بیچمدان بالینہم  
 دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور  
 وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہوگئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ  
 ہاتھ لگایا کہ بین المتضائفین باینوجہ کہ علت فاعلہ نے اُن دونوں کو جدا جدا نصب اور

مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اسکی تین  
 اور تشخیص ہو سکتی ہے پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعبر دونوں معاً متحقق ہیں اور  
 وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار بعد میں ملحوظ ہو جاتا  
 ہے اور اُس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو یہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے غرض بوجہ  
 تعاقب مرتبہ مخبر عنہ جسکو ہم نے بوجہ وجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعبر تعبیر کیا ہے ایک کے  
 تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز  
 نگوں اپنی ضرورت کو بھی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے  
 اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضائف نہیں ہاں ایک متضائفین  
 میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اُسکو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا  
 کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ محض  
 مفہوم متضائف ثانی یعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری ضائف  
 ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اسکے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم  
 ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جسکے اعتبار  
 سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہوا اور اسے بھی جانے  
 دیتے ہیں کہ ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل تکلم کے حق میں  
 مرتبہ اخبار سے مقدم ہے رہا مخاطب اُسکے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو  
 اور علم بالوضع بے اسکے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہوا اور ہمارا کلام اُس  
 تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں با اینہم مرتبہ اخبار اور مخاطب میں  
 کہ مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے غرض یہ ہے کہ متضائفین  
 کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک کا تعقل دوسرے  
 کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل

دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے نتیجہ اسکی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمونی ہے دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پردہ فرض کردہ عمرو ہے یا بکر ہے سوا اعتبار اول میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضائف ہی نہیں بلکہ اسصورت میں حاصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جسکو وجہ اعتبار اول ہی بنالین تو زریبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام ہنئین نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر چہ راجع غلام زید کہتے ہیں تو حکم محیی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کئے لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو اسکے لئے وجہ ہے اور یاد ہو گا کہ ہم نے جو کچھ دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکئے دعویٰ کیا ہے یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بیون کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کٹاہی الفاظ مطالب اصلہ کو روشن دیکھ کر انشاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے واللہ اعلم و علمہ اتم جب اس جواب باسواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اہل مطلب کو پھر ہنئالین مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا پڑیگا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کیسے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا کوئی ایکسی بیگانہ کا ادراک ہوا الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کئے تب بھی لازم ہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اسکو ادراک حاصل ہو اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شے کے قریب ہونے کی کسی دوسری چیز سے اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اسکی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت

باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے خاصکر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو  
 کیونکہ اسمین تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اُسی کا نام حرکت ہے بالجملہ جیسے حدوث  
 توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی  
 ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں  
 توجہ قلبی ہے تو حرکت بھی قلبی ہے معہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے  
 اور آپ خود جانتے ہو گئے کہ انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو  
 لیجئے یوں سمجھئے کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت  
 ہو منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ موصوٰر معلومات منجملہ کیفیات  
 ہیں سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہو گا تو ایک کیفیت سے  
 دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہو گا جسکے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اُسکو وہ جس کے  
 نزدیک حرکت کے لئے بقاء نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ  
 تحكم محض ہے انصاف سے دیکھئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقاء جنس  
 عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزل نہیں اور  
 حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اسپر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ  
 ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہاں بوجہ بقاء نفس مقولہ اُس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ  
 کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی بائیںہہ نظر و فکر میں بلنسبت حدس  
 کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال ذہنی حرکت نہ تو یہ فرق نہ ہو  
 کس کام آئیگا لیکن واضح رہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور  
 نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسریکا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد  
 پر دلالت کریگا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو یا باعتبار انتقال دفعی ہو  
 اور اسکو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذہن میں

افشاء معلوم کر کے پھر ادعا تطابق کرتے ہیں اور خبر بنا لیتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں  
 ہر دم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی درجہ معلوم محلی عنہ میں پہلے ہوگی سو یہ یقیناً تقدم و تاخر  
 علم ملزوم و لازم ذات جو لازم ضروری ہے اتفاقاً نہیں خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک  
 اول ذات ملزوم ہے پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات  
 لازم ہے تب یہی ہے رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب  
 واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئیگا سو اسکا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی  
 تحقیق بخوبی بحث ہیا کل میں گذر چکی ہے اول تو یہ کہ ہیا کل ممکنات میں تکثر انطباعی ہے  
 تکثر انطباعی نہیں اعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جنہیں فقط خطوط مقترنہ بہینت  
 کدائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیا کل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم  
 ممکن نہیں کہ انکے اقسام پر پھر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے  
 بعد خارج قسمت خطوط محضہ رہ جاتے ہیں اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیا کل ممکنہ  
 اور حدود و فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو  
 مقسم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ  
 بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا  
 ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزا نکالیئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئیگا  
 ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجئے ایک  
 آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب و التناوب چونکہ اسکی نتیجہ  
 قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسقدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے  
 دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا مان بوجہ  
 تکثر منطبع فیہ اور تعدد مادی و منطبع حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جسکے باعث  
 احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح

ہو چکا ہے جب یہ دونوں مقدمے آپکے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے ہی آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات ہے حیثیت ہے اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع و حیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعنی اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اسکو تتم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اسکو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اسکی طرف رجوع کی حاجت نہیں ہاں مدرکیت لفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیونکہ ملزوم کی ضرورت اول بضر مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ جو ممکنات وجود فعلی نہیں وجود الفعالی ہے اس لیے جب اسکی ضرورت ہوگی وجہ مفعولیت ہی ہیں ضرورت ہوگی مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو علت تاسہ سے تعبیر کر سکتے ہیں سومضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آ جائیگا کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے اس لئے جو شے واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہیگا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں البتہ دربارہ مدرک مفعولی اسکی احتیاج ہے اسلیئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارقی احکام مذکورہ ہو گئے ہیں اعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم وتأخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہیں الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بالاینہما احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں یہ تقریر تو اسصورت میں کہ ایک بار ذات

لازم کو سن حیث ہو لین اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم جمہین اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور ہیکلی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائیگا ہر چند فقہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع میں یہ تقریر جسمین ہیکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستقیم دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اسکی تصحیح کے لئے کافی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحدانہ متصورہ کی صورت جو کچھ ہو کر رہی ہو یا کبھی باطن نور آفتاب میں بقدر اتحادی و تنور منطبع اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء الانکشاف میں جسکو ایک نور قایم بذات العالم قرار دیا ہے منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداهتہ واحد رہتی ہے کیونکہ اسوقت وہ ایک حد فاصل بین النور والحجم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی ایسے ہی نور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اُسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اسکی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر تقسیم بین العلم بمعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجہ ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بُعد ظاہر ہو جائے مگر اسوقت اُس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی



مفعول مطلق علم وادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئیگا بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعداد اعتبار کا خواستگار ہو تکرر تحقیق کی حاجت نہیں جب اس خرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ اتنا س ہے کہ جب علم کہ لازم خود لازم کے لئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اسکے علم کے بعد اسکا علم ہونا ضرور پھر اچھا گریہ یوں کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللزوم من نفس اللزوم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت اُن کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و غار جیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خالصہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اور افاق گذشتہ میں منہج مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چہر چہار کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط استقدر معروض ہے کہ اگر کوئی جسم مدفوعاً بآفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اسکو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا شخ اُسکے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اُس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اُس روشندان کے شخ یعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اُس اعتبار سے گویا مقدار شخ دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی جہاں پہلے نور محیط تھا اسبطح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اسکی نتیجہ ضرور ہے کہ انتزاعیات کسکو کہتے ہیں سو مختصر گزارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں ایک تو مفہوم وجود و دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے

احتراز ہے کیونکہ بطور تکرار نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر  
 انکو مفہوم بنا دیتا ہے سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے  
 مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے  
 کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعانیات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سو یہی  
 اصل مدعا ہے اس میں اگر وجہ کو تاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہو اگرے غرض سیر  
 نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم  
 قابل اور اک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدید  
 و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گذشتہ میں انہیں صور کا نام ہننے حدود و فاصلہ  
 اور ہیکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں  
 خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے او  
 حدود میں ایسے ہی حدود فاصلہ میں الوجود و العدم کو سمجئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے  
 لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لیکر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے  
 ہی وجود سے لیکر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے  
 کیونکہ ہر تخصیص سے لازم ایک تحدید و تقید حاصل ہوتی ہے مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض  
 ہوئی اور جسکی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود و العدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رکبتے جسکی  
 وجہ سے تقسیم جو ہر عرض حاصل ہوئی پھر اسکے بعد جو ہر تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم وغیرہ  
 جسم پیدا ہوئے علیٰ ہذا القیاس نامی وغیر نامی اور حیوان وغیر حیوان اور انسان وغیر  
 انسان وزید وغیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک  
 تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اہل مبنی حدوث صور سے غایہ  
 مانے الباب تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا جیسے نقطہ میں بنسبت خط کے اور خط  
 میں بنسبت سطح کے اور سطح میں بنسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا یا اب پھر یا التماس ہے

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود و مقنازعہ نے  
 الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہونگے یعنی جیسے مثلاً جسم  
 اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اُس کے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط  
 اُس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع  
 ہوگا اور وہ حد اُس کے لئے امر انتزاعی ہوگا پھر دوسرے درجہ کی حد کے لئے حد اول منشاء انتزاع  
 ہوگا اور وہ خود اُس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں الوجود  
 منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونیکے یہ معنی ہونگے کہ حدود مذکورہ کو  
 وجود محدود سے جو انکا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اُس درجہ کا وجود اُنکو اگر  
 ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبداء انکشاف اسوقت بوجہ خلوص  
 جو ف ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشن دان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل  
 نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی وجود ذہنی اثنی مبداء انکشاف نفس وجودیت میں  
 متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی  
 صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ شعلی ہو سکتا  
 ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب  
 ہونگے اُتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہونگے شرح اس سماکی یہ ہے کہ  
 اگر تامل و تضاد مذکور نہ ہوگا تو انکا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بنا امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے  
 اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے  
 لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جسوقت ایک ضد ہو اسوقت دوسری  
 ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود  
 و عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئیگا رہا اجتماع التلین سو اُس کی  
 وجہ یہ ہے کہ دو شلون میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں

تفارق بھی ضرور ہے ورنہ جمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کے لیے حاشیتین متغائرین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شے اور لاشے اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسکی اجتماع نفیضین کہتے ہیں بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبداء انکشاف مذکور ہیں اگر تماشل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نفیضین کے لیے کون مانے ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھتے تو تماشل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سینے کے وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سوا اگر تقابل تضاد و تماشل ہی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متوازن ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے تضاد میں ہوا کرتا ہے چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے اس صورت میں نہ کوئی مفعول ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لیے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفا کیا جاتا ہے مفعول بمفعول مطلق کے لیے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے چنانچہ بارہ جو مفعول یہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ بات جب ہی تصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اسکو محیط ہو لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جیسہ قابلیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں پھر یہ عموم تعلق علم کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیونکہ صحیح ہوگا الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے غایۃ ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نہی علی سبیل التناوب ہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات

ممکن نہیں اس لیے چار ناچار یہی کہنا پڑیگا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول  
 سریانی ممکن نہیں ایک دوسرے کی حد پر تھم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے متحدہ  
 بنجاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے متحد ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور  
 ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہونگے محیط کی جانب بھی  
 اسی قسم کے حدود پیدا ہونگے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے  
 ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی  
 پر ہی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں  
 علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی حد محدب اگر  
 خط ہے تو اسکی حد مقعری خط ہے باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ  
 خط کے محیط ہونیکے کیا معنی علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے محیط ہونے کی کوئی صورت  
 نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ حادث حدود متماثلہ ہوا ایک  
 تمثیل مد نظر تھی سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ انہیں سے ایک بھی اس مطلب  
 کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہی ہے یہ کب التزام کیا تھا  
 کہ سطح کی حد اعنی خط اور خط کی حد اعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیئے بالینہم یہ کب ضرور  
 ہے کہ ہر شے کے لئے وہی محیط ہو جو اُس سے متزع ہو بلکہ منشأ انتزاع ہی اگر محیط  
 انتزاعات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات  
 کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اُس کے علم کو  
 بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تعالیٰ المدین ذلک علواً کبیراً بلکہ  
 معاملہ بالعکس کہیئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے انشاء اللہ اس  
 باب میں اطمینان ہو جائیگا سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور  
 وجدان و مشاہدہ کو شاہد اسکا قرار دیا جائے تو اہل حق کو انشاء اللہ گنجائش انکار نہوگی خط

اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اسکی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے  
 عطا ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اُس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چند ان مخفی  
 نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لیکر نقطہ تک دو دائرہ  
 متوازیہ پیدا ہونگے جن میں سے بیرونی حرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں لطیفی الحکمت  
 اور چھوٹا دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اُس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اُس نقطہ مرکز کو  
 محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستقیم  
 اور مدور ہوگا جو اُسکو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو  
 اُس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل  
 ہونا بظاہر مخفی ہے مگر باین نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور نہیں  
 اگر متصور ہے تو کمعربات میں متصور ہے سو جہان کمعربات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی  
 دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اُسکے تلاصق کے باعث یہاں سے لیکر وہاں تک سطح و  
 ہوا یا نیکی اور خط مذکور وسط میں آجائیگا ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط  
 فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں ہوا  
 خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط  
 کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پہر  
 جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اسمین اگر علم بنے  
 مبداء انکشاف اسپر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اسکو محیط ہوگا تو اسپر واقع ہو سکے گا اور اسکو  
 بھی محیط ہوگا الحاصل باین نظر کہ علم یعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار  
 نہیں اور علم بالفعل کے لئے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پہر جو حد کہ محاط کی جانب  
 ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالفرد و جن قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب  
 پیدا ہونگے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور بقدر طبقات وجود خارجی کی جانب

ہونگے اسقدر وجود ذہنی کی جانب ہونگے بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے بلکہ  
 باین نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے یوں معلوم  
 ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا  
 حدود وجود و حدود و تو امور انتزاعیہ ہیں انکو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے انکے وجود خارجی  
 ہونے میں بھی کلام ہے اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اس صورت میں نہ وجود مذکورہ  
 موجودہ فی الخارج ہونگے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اثنی وجود  
 محیط انکے لئے مثلاً انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے  
 سطح خارج پر نہیں ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے  
 ہیں اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر  
 وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے  
 ساتھ قائم ہوں چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے باین ہمہ اگر اسکو نامائے اولیٰ  
 امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو سیکل کو جب  
 قطع نظر وجود داخل سے لینگے تو لاجرم دونوں سیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان  
 ہونگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر انکو عنوان سطح خارج  
 کہا جائے تو پھر سوائے دو سطحوں کے جو جوف مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی ششون  
 کا مجموعہ ہے اس صورت میں جسکو متبائن کہتے ہیں انہیں فقط فرق اعتباری ہوگا  
 دوسرے وجود داخل کے لئے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکیگا ہاں اگر وجود داخل ہیکل کو  
 معنوں کہا جائے تو دونوں خرابیان لازم نہیں آئیں بالجملہ ہیکل و حدود میں نظر وجود  
 داخل پر ہوتی ہے حدود مذکورہ اور وجود داخل ہم ہونگے تو انکے لئے خارج میں وجود ہوگا  
 ورنہ باعتبار معنوں خارج میں موجود ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اسوقت وجود ذہنی داخل  
 ہیکل ہوگا اس تفسیر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو جمیع الوجوہ معدوم فی الخارج

نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت خارجی خارج میں قائم بالوجود الداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں اور ایسوجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مختصات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے کہ خارج میں بوجہ و منشاء موجودین ورنہ جمیع الوجود معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں بالجمہ وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر و بوجہ داخل سے اعمیٰ من حیث ہو امور انتزاعیہ میں ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہیں ہکو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے اعمیٰ جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعمیٰ بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہکو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اُسکا باعث فقط وہی ہو کہ مبداء انکشاف کو اُس طرف حرکت ہے باقی یہ بات کہ اس نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اُسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کہ منسوب کے لئے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ



ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سببہ میں نہیں آسکتے سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر دہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علی کے لئے ضرورت خارجی کی ضرورت نہ ہو الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کو حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سو احواد کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سو احواد کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لئے القاص باوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور دجویہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلم ہے پھر عدم اگر تعقل و منتزع ہوں تو کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہوتے ہیں فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی ان کے لئے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیہ حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اعمی سلب اضافت حدود کر کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کر لیتے ہیں چنانچہ لاتنا ہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تنابہای ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی بھی کیونکہ حاصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم

اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلہ تصور عدم محدود ادنیٰ بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود ادنیٰ بمعونت تصور وجود مقید ہوتا ہے غرض جیسے ابتدا علم تمام کلیات بوسیلہ علم جزئیات ہوتا ہے جسکو یون کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیلہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے بالجملة اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اُسکے لئے وجود ذہنی حاصل ہوتا ہے بعد عرض اس وجود کے اگر اسکو موضوع بنائیں تو لاتناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اُسپر حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کہتے ہی ضعف کے ساتھ کیون نہو اُسکے لئے حاصل ہو جائیگی اور اس وجہ سے عنوان تصور بنائے گی بالجملة تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکنہ نہیں اور کیونکہ عدم کے لئے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو یا تصور بالوجہ ہے اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو وجہ عدم مطلق سلبی ہے جبکہ وہاں ایجاب ہے اُسکا یہاں سلب ہے پھر یہ سلب بطور عدول ادنیٰ بحیثیت وجود ذہنی اُسکے لئے ثابت کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذمی الوجہ کے ساتھ قائم ہے وہاں ذمی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اوس وجود کے ساتھ قائم ہے جو متعارف و محیط ذمی الوجہ ہے ہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بدنسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا اور بالبدانہ معلوم کے عدم کے لئے کوئی کنہ وجودی نہیں پھر اس بات سے کیا ہوتا ہو کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اُسکے لئے واسطہ فی العروض اور عروض دونوں وجودی چاہیں سبب کے معروض علم انجگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یون کہا جاتا کہ بدالابت

متعلق علم کتہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے  
 تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم سے علم عدم  
 نہیں جو شبہ مذکور کہیں یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا یا ان جیسے عدم وجود مشتبہ ہے کہ کبھی  
 وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم عدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے  
 اور باین نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں لیکن وقت انقضاء  
 آفتاب و صفاء جو اگر کسی میدان مستوی میں چھین نہ کوئی آڑ ہونہ پہاڑ نہ درخت ہونہ نہ ہاڑ  
 کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں  
 اسکا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ وجودی ہے عمری خاصہ کثرت  
 حرکت کے اس وقت وہ غلط کار نظر حقیقت میں کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دھوپ کی طرف  
 وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں اب دیکھتے ہیں علم  
 الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے اعمی دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ  
 کی جانب عدم العلم مگر بادی النظر میں دیکھتے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العلم  
 معلوم ہوتا ہے سو جب کو علم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم  
 انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پہر یہ اعتراض بھی  
 وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہر حال عدم  
 کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر ہو اجتماع التفضیل اور  
 اجتماع الضدین اور انصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو الغرض عدم  
 تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا اور انتزاع کا  
 بذات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز یہ کہ  
 نزدیکیات سلم بھی ہے پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا  
 وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشئ على نفسه لازم آئے کیونکہ امر

انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے اس لیے منشاء انتزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اسکے لیے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں پھر جبریم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جسکو قابل انتزاع کہیے لاجرم مصداق انتزاعیات سوا محدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی طرف کا منظور ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے اُن کا وقوع بین الوجود الخاص العدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ ظاہر ہے القصد بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول اعنی سبب میں اول جو انتزاع ہے تو حدود کا انتزاع ہے پھر حدود کی حد کا انتزاع ہے غایۃ لفی الباب در نہایت کاریہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لیے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھیے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں بالینہم ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصحیح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کئے جاتے ہیں ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیلولت بین الشیئین اُنکے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیلولت کا تعقل اُن دونوں کے تعقل پر موقوف ہے سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

حدودے میں تامل نہ کیگا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو  
مخفی ہو جب اس قبل و قال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچھی آپ کو یاد ہوگا  
جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شے کا کسی شے سے اقرب من نفسہ ہو یا ملزوم لازم ذات  
اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس لازم ہے اور  
منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے سو مجد اللہ ملزوم کا نسبت  
لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے رہا منشاء انتزاع سوا اسکے اقرب ہونیکے اثبات کے  
مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے سو نیچے حدود کا بتفیل وجود موجود  
ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اُنی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ  
حدود کا وجود ہی نہیں اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم  
وجود محدود و متصور نہیں جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سوا اول  
ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وہی  
ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے خارج و ذہن میں کیساں رہیگا یہ ممکن نہیں کہ  
ذہن میں اگر تبدیل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات ہوگا اور مثل ذہن خارج میں بھی الفکا  
ممکن ہوگا سوا کا حاصل بجز اسکے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت  
نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کا اور کوئی نہیں حد و وجود باہم ایک دوسرے کے  
لئے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہت وجود ہونے میں اتنا فرق ہے کہ انکا وجود بہ نسبت  
وجود مطلق ضعیف ہو سو یہ بات برسرِ چشم ہے کون کہدیگا کہ حد و متوسط کا وجود ہمسنگ  
مطلق وجود اُنی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات  
نہیں ہوتا بطفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے پھر دونوں کیونکہ برابر ہونگے ایک قوی ہوگا تو دوسرا  
ضعیف ہوگا بالحد وجود حد و متوسط وہ عطاء وجود مطلق ہے اس صورت میں منشاء انتزاع  
بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا نہایت کا بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایہ حد و وجود اور جب

وجود علی بن بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوگا اگر خود  
 امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں  
 کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتا و نشان پیچھے ملتا ہے پہلے منشاء انتزاع  
 نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشاء  
 للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیۃ من النفس ہا اور بجائے فقط اقرب کے اگر لفظ اولی  
 رکھیں جو بیک معنی مراد اقرب ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلیہ ہو جائیگی  
 المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیۃ من النفس ہا رہی یہ بات کہ نسبت اولیت تغائر  
 کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سوا سکا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات  
 تغائر لازم من نفس لازم کام آیا ہے اعمی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین  
 اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث  
 القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور  
 انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذاتی  
 مغائر لازم من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے تھے یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذاتی  
 کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث  
 الوقوع علی المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں  
 بھی امور انتزاعیہ اعمی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود خارجی منہا مغائر امور انتزاعیہ  
 من حیث القیام بالوجود الداغل فیہا اعمی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں یہ احتمال اور  
 اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں چنانچہ  
 اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض  
 وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی الغرض یہ تیوان  
 اعتبار بنسبت جمع حدود مذکورہ متصور ہیں مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل

بین لازم والمعرض کو مستلزم ہے اس صورت میں حد فاصل بین لازم والمعرض کے لئے لازم مشاء اتراع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تخی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی یعنی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس لازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا مگر جیسے عرض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی بہان حد فاصل ہوگی وہ بین لازم والمعرض ہی ہوگی رہے اسکی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث فاصلہ میزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران انشی واحد ہو جائیں گے پائی کو دیکھئے کہ اسکو اگر پائی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شے واحد متصل ہو جائیگا جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقا تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شے واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکرار کا نام بھی نہیں حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیونکر متصور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اُس کے حدوث کے کیا سامان ہیں اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اُس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورت کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ تخص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سوا اُس کا جواب یہ ہے کہ تفرق والاتصال کے لئے اتیانظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق واتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک سافت ضرور ہے اور تفرق واتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ

الاتصال و الاتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مست  
 ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل ٹرے گا تقابل تضاد کہیے یا  
 تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہان ایک ہوگا وہاں  
 دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم  
 آئیگا سو چارنا چار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑیگا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو  
 پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مضروف ہو کرتا ہے سو وجود کے لئے  
 اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگی اعنی تمام ہوگا  
 تحقق میں وجود کے محتاج ہیں یہاں وجود بخمد وجودات ظرف کا محتاج ہوگا اور وجہ  
 اسکی پہلے ظاہر ہو چکی اعنی ظرف تحقق تحقیق میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ  
 فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے اس لئے کہ حسب قرار داد سابق  
 ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک واسطہ فی  
 العروض دوسرا وقوع تیسرا معروض اور مبادی باقیہ تمام امور ثلاثہ مذکورہ میں سے  
 ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں انکو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں سو وجود اگر حادث  
 ہوا اور اسکو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا  
 اور استغناء کس کی صفت ہوگی بالجملہ انفراج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو  
 محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی  
 نفسه لازم آئے گی اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں  
 اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ انا م ہے اختلاف توگی  
 کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران  
 حدود فاصلہ حادث ہونگے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل مغفل ہونگے اور منفعل کی  
 جانب کسی صفت کا عرض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی



ہمارا مطلب تھا توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے کہ معروضات  
 سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات  
 مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں اثنی مابین کئے لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضایف ہوا  
 کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم و دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں دوسرے یہ  
 دونوں اگر کسی کو لازم ذات میں سے ہوں تو لاہرم انکا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہو گا  
 اور وجود و عدم کا متحقق اسکے متحقق پر موقوف ہو گا سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود و تصور  
 ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی متحقق میں سب سے اول ہے اور سب  
 حقائق کا متحقق اسکے متحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اسکو نہ مانے تو نہ مانے باقی رہا عدم  
 نہ اسکے لئے متحقق نہ اسکا متحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اسکے اور مفہومات لہجہ میں کی  
 گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اسکے اور اعدام کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات  
 ہی کا متحقق نہیں تو اوصاف کا متحقق کہاں اس لئے چارنا چاہیہی کہنا پڑیگا کہ مصداق لوازم  
 ذات حدود حائلہ ہیں جنکو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیما کل تعبیر کیا ہے کیونکہ مادر وجود  
 و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں پھر اس پر تضایف بھی موجود تو قف متحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم  
 بھی مسلم غرض وہ کونسی بات ہے جو لزوم ذات میں ہوتی ہے اور انہیں نہیں ایک شبہ ہو  
 تو حلول سریانی کے ہوئے میں شبہ ہو سوا اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر میں ہیں  
 ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق میں ہو تو معلوم ہو کہ جہاں  
 حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کئے لازم و عنوان الملزوم ہے بین  
 کئے لازم و الملزوم نہیں شیعہ اس اجمال کی یہ ہے کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف  
 راجع ہیں ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر  
 چونکہ لازم میں ایک بہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک بہت خاص ہوتا ہے تو مصداق  
 ملزوم بھی وجود خاص ہو گا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے حقوق عدم ممکن نہیں تو حاصل

وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے بشرطیکہ عدم خالص  
 لاحق یعنی لمحق عدم خاص واسطہ فی الثبوت ملزوم ہیکل خاص ہو اور واسطہ فی العروض فقط  
 وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مربع حیات وجودیہ ہونا غلط ہو جائیگا اور پہلے واضح  
 ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و  
 ملزوم میں نسبت واقعہ میں لازم الملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں  
 نسبت واقعہ میں لازم والمعرض پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے  
 بالجمد جو چیز بہ نسبت معرض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے  
 پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں  
 حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح دُور کو خط مستدیر لازم  
 ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور  
 اس خط مستدیر کو من حیث ہوا اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لین تو اسی خط کے  
 ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور  
 دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنوں مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم  
 ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا ورنہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق  
 اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے  
 کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوا مرکز فقط داخلہ دائرہ سے  
 جتنے خط محیط تک خارج ہونگے اُن سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب  
 میں چھوٹا وہ ہے جو اُسکا تتمہ ہوا اور سوائے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اُس سے بڑا ہوگا  
 جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم  
 کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد دیکھنے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ  
 ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو محاس ہو اور جو بڑے خط سے

قریب اور چھوٹے سے بعید ہو بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید  
 ہو گا بڑا ہو گا یہ حکم باعتبار قیام باسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہوا و دونوں حکموں  
 سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ  
 قابل اعتبار ہے سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان  
 حلول کئے ہوئے ہیں بہر حال عنوان ملزوم اور کنت لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے غالی فی  
 الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی ایسا  
 لازم ماہیت بتلائے تو سہی جہاں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنت میں فرق حقیقی ہو  
 فرق اعتباری نہ ہو رہی یہ بات کہ زوج ہونا ربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت  
 با اینہما ربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم لغاۃ حقیقی پر دلالت کرتا ہے سوا اس کا جواب یہ  
 کہ مثال مذکور میں تسامح ہے اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری  
 غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جنس و  
 فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ  
 پر اعتراض نہیں ہو سکتا واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور رابعہ خمسہ وغیرہ اسکے افراد  
 ہیں زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیونکہ ہوا ابتداء رسالہ میں تساوی ملزوم  
 و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ ہمہ گیر اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے  
 اور اربع کو فرد اور رابعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیے اور بھی نہ سہی  
 احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں پھر قبل البطل احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی  
 بلکہ جب بشر ہادت برہانی تساوی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی میں کنت  
 اللازم و کنت الملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جسکی صحت پر کوئی  
 دلیل اب تک قائم نہیں معارضہ کرنا اُس کا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں  
 تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی ہندس

غروب کی خبر دے اور اسوقت کوئی کو دن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب  
 نظر آئے اسوقت شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مائیگا یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا  
 جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سُننا بلکہ شبہات مشاہدہ گھڑی ہی  
 کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی  
 ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت کے پہچاننے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ  
 اولے تغلیط مثال شہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی  
 سہی مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں ضعیف نہ  
 قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے غرض  
 لازم و ملزوم ہی پر موقوف نہیں الحاصل کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی  
 ہوتا ہے مگر کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ فساد حلول سریانی اگر غور و  
 انصاف سے دیکھئے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در  
 صورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں وجہ اسکی مطلوب ہے تو سینے کہ حال و محل دونوں اگر  
 اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل میں سے ہوں جیسے فرض کرو دونوں سطحی ہوں  
 یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے حد و طرف ہو یا نہ ہو اگر حد و  
 طرف ہو گئے تو ظاہر ہے کہ حلول طریقائی ہوگا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف  
 نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا جدا  
 ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا پھر با اینہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء  
 مُبدل باحتیاج ہو جائیگا کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع الثلین  
 لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی نہ خارجاً نہ ذہناً اگر وجود واحد ہو تو پھر  
 فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں  
 کہتا باقی رہا سوا و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہاں

سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی  
 و سیاہی اور جسم میں قسم فرقی تفسیقی ہے تو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی  
 موجود ہے سطح کو جہان سے کاٹنے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور  
 کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں دوسرے سواد و بیاض  
 وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے  
 سطوح پیدا ہونگے باقی شخ جسم میں تصور کون ایسا ہی سمجھئے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل  
 ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ ہے تو یہ بھی بالقوہ ہے سوالگر اور صاحب سطوح  
 بالفعل کے قائل داخل شخ جسم میں ہو جائینگے تو ہم بھی کون بالفعل کے داخل جسم میں قائل  
 ہو جائینگے بالجمہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے اس  
 صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے  
 کہ حال نے الوجہ الملزوم مراد لین یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل نجومیز کریں سو یہ بات کہ دونوں  
 ایک درجہ کے ہیکل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات صفات الی الملزوم بتقابل  
 التعلایف ہو اور اسکا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی  
 اگر ہو تو کئے لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ اشلہ  
 مذکورہ سے واضح ہے مگر اسمیں کچھ شک نہیں کہ لازم اور کئے ملزوم میں حلول سریانی  
 نہیں ہے تو حلول طریانی ہے اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر  
 انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اسکو  
 ظاہر کیجئے الحاصل فحوا سے تقریر مذکورہ سے باین وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا  
 یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں مگر جتنے باین مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر  
 انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے  
 اگر گفتگو کیجئے تو حکم بجا اور دعویٰ بے دلائل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی

ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی ورنہ حق پوچھنے تو یہ دونوں  
 مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغایرین بحیثیت اتصال باہمی  
 لازم و ملزوم کہلائے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں  
 کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے  
 لینے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم غنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوگی حالانکہ صفات  
 میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں سوا اسکا جواب اول تو بھی ہے کہ  
 یہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلیں با اینہمہ جواب ہی  
 کی تمنا ہے تو لیجئے جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول  
 صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت  
 ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا  
 ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حاکمہ بین النسبتین کو دونوں نسبتیں کے ساتھ ایک نسبت  
 علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی  
 طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بقصد  
 ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کی طرف توجہ پائے گا کہ اس صورت میں وہ النسبتین میں سے ہے  
 توجہ باقی بھی رہیگی پر نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائیگی اور یوں خیال آ جائے  
 تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں منجملہ حدیث النفس سمجھتے اب سنیئے کہ نسبت  
 حاکمہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبتہ ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی  
 اور جب من حیث انہ مننسبت ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرقی تسمیہ بھی اس صورت  
 میں ظاہر ہو جائے گی غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں  
 اور من حیث انہ اضافہ اور نسبتہ انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبتیہ ہیں  
 تو یہ تینوں اعتباراً ان میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور مستاصل ہو جائیگا

مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم تنسینِ فردی ضرور ہے بطور احساس ہو یا عقل ہو اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس نسبت کا اول احساس عقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابلِ احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقاً معلوم و مبرہن ہو چکا ہے اور اس صورت میں وہ حد من حیث انہ اضافۃً تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی ورنہ علم تنسینِ فردی فردی نہ رہیگا لاجرم من حیث انہ صادر کا واقع ہوگا اس لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا اسکے بعد دو اعتبار مذکور اعنی اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود و موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود و جهت صدور سے مفعول پر اور جهت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جهت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جهت وقوع سے صفات مفعول ہیں اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے جہاں کہیں وجود حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہوا اور پھر حدود نسبت احد النسبتین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائیگا کہ وہ نسبت صفت نسبت ثانی ہے اور من حیث انہ صادر کا واقع ماخوذ ہے من حیث انہ نسبتہ ماخوذ نہیں سو بشہادت آیت النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا چکے ایک جانب میں روح نبوی صلعم پر معلوم و محقق ہے بالاینہم ارواح مؤمنین روح پر فتوح حضرت سید الکونین پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہونگے اور یہ شبہ مندرج ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلعم کے لئے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے

لئے انصاف لازم ہے اور انصاف کو حاصل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھیے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مومنین امور اضافیہ ہیں اسکا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اسقدر فقط تحقق انصاف کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہود و تطویل لاطائل کیجے یا نہیںہہ کیسقدر اس باب میں پہلے بھی اُس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ وازواجہ امہاتہم رسول اللہ صلم کا بہ نسبت ارواح مومنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچا لاتے پر ایک اور غلش درپیش ہے اسکا بند و بست بھی ضرور ہے وہ یہ ہے کہ ارواح مومنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مومنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاعی یعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہو اگر تا اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مومنین در بارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیا کل تمام ممکنات کے اُس کے ساتھ قائم ہیں اور اسوجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات یعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلم قیوم ہیا کل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین یعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسوجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سبکوام و شامل ہو اور علم نبوی صلم کا عموم و شمول تو در کنار ایک روح اور اُسکی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سہی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی



تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو یہ بات سہی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تتبع اماریت سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مومنین کی کچھ نہیں ہوئی قصہ انک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بالینہ قبل نزول وحی کچھ معلوم ہوا حضرت علیؓ کو جو شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہؓ نہر سے پیش آئی تھی مسجد میں جا کر سوراہا ہے اور آپ کو یہ معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا چیت تھی اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور انکی کیفیات واردہ کا علم ہو اور انکے افعال و اقوال کی اطلاع ہو کیونکہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے انتزاعی ہونگی اور اسوجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہونگی اور جب روح نبوی ارواح مومنین کی قیوم ہوئی تو انکے تمام افعال کے لئے بھی بالضرور قیوم ہوگی غلہ ہذا القیاس انکے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے اور اگر بالینہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لئے بھی انکا علم لازم نہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف مذکور تجلیم یہ کہئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبر اتوا سکا کیا جواب کہ اہل حق تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے الحاصل یہ ایک اور گھائی دشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ مجموعت تقریر حال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلیمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے شرح اس معاک یہ ہے کہ حدود کیلئے حدود کے دولوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہا صادرۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث انہا واقعۃ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ لاحقہ ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی

ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت محدودین برابر و خیل ہیں اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے کہ اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جسکے جوف کا رنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تورنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جسکو دائرہ کہئے پر اُسکی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے بالجملہ حد فاصل بالینور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھیے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جسکے دو طرف دو مختلف النوع محدودین پھر اگر اس حد کو متمم نور کہئے تو اسوقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اُسکے حق میں وہی سطح نورانی جسکو اپنے محاورات میں ہم دہوپ کہتے ہیں عارض ہے لازم ذات نہیں علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہئے تو یہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اُسکے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اُس کے حق میں عارض ہوگی یا اقتران دہوپ اور سایہ پڑانا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط قائل جو حد حائل ہے مابین النور والظلمت

حادث ہوتا ہے پھر اسکے ایک طرف سے دیکھتے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی  
 نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف سے دیکھتے تو ایک  
 خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے جب  
 یہ بات دلنشیں ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ معنی  
 حدود مذکورہ اور ہیا کل ممکنہ نہایت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں  
 اُس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ  
 واجب ہوتیں یا متغیر ممکن نہ ہوتیں چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی ارواح مومنین جو حقائق ممکنہ میں ایک  
 حقائق خاصہ ہیں جہت وجود و خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہونگی چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے  
 پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلعم کے ساتھ قائم ہو پر جہت  
 عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہر قائم  
 ہے اگر یہ جہت عدمی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ  
 بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مومنین و افعالات و انفعالات ارواح مومنین ہر آن و زمان  
 میں لازم و ضروری ہے الحاصل مصداق حقائق ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوال کے اور  
 کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے اتنا فرق ہے کہ ارواح مومنین کی حقائق خاصہ  
 ہیں سوائے جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لواک  
 صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے دونوں جہتوں کے اعتبار  
 سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صورت ارواح مذکورہ  
 کہا جائے جس سے چارنا چار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مومنین افعالہا و انفعالاتہا  
 ضرور ہے جس پر شبہ مذکور کو و رو کی گنجائش ملے ہاں باینوجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ  
 حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکورہ کی تو ضرور ہی ہیں چنانچہ

بیان حال سے بتین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیے کہ حدوث حدود و فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں و نہ الفراج میں حصص الوجود المطلق لازم آئیگا جسکے البطلان سے غفریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہو اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اشبات سے بھی سبکدوش ہو چکے اس لئے ہر سیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہونگے اور نظام ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہوں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہوں اس صورت میں لاجرم ہی کہنا پڑیگا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار و اد سابق ذات خداوند پاک ہی فقط قیوم جہت وجود ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہی اکل ممکنہ بالوجود الٰہی لازم آئیگا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل ہیں اوصاف وجود ہی ہیں تبع امور جو ذات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلعم میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلعم قیوم جہت واحدہ ہے اسلئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں ہاں بوجہ تعاقب جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں سو جیسے ارواح مومنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ و علی آلہ افضل الصلوٰات حاصل ہوگا اگر روح مقدس نبوی صلعم کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمع افعالہا و انفعالاتہا لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس صلعم بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دوبارہ حصول علم و انکشاف

معلوم ہو جائے یہ ہے کہ نقطہ حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم وانکشاف کے لئے  
 کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ لاشئ کہا ہے باعتبار اکثر واعلے ہاں معلوم  
 کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی  
 مصدر بنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں چنانچہ حصول کا صورتہ  
 الشئ کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر بنی للمفعول  
 ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر بنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو  
 حقیقت میں اُسکے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لئے ہے دوسری  
 توجہ کی ضرورت ہے اور سو اس کے مصدر بنی للفاعل کو ضرورت حصول صورتہ الشئ اور مصدر  
 بنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورت اصلیت میں سے نہیں بلکہ علل بعیدہ  
 اور مبادی میں سے ہیں بالجملہ فقط حصول صورتہ الشئ اور راک نہیں ہو جاتا توجہ روحانی  
 بھی جس کو تقابل چہرہ پہنائی کہنے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بنی للفاعل  
 والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف  
 جنکے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی  
 ہو جاتی ہے سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے باین اعتبار کہ لازم ذات امور اضافیہ  
 ہوتے ہیں چنانچہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل  
 ہے اور باین اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی معلوم کا شقی ہونا اچھ  
 شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح  
 ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت  
 ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الی نفسہ  
 ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق نسبت مبداء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء  
 فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے جیسے لازم ذات کا تعلق ذات

ملزوم پر موقوف ہوتا ہے ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبدا انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل میں البداء والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوائے ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں چنانچہ اسی بنا پر لازم ذات کا اقسام محدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل مفعول مطلق کو مبدا فعل کے ساتھ وہ نسبت ہوتی ہے جو مبدا فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے یا یوں کہتے فاعل کو مبدا فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبدا فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبدا فعل اور مفعول مطلق میں لفظ ہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبدا انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جب کا یہ بیانہ مفعول بہ کو سمجھتے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجملہ ہمہ وجوہ باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں واسطہ مبدا انکشاف سے مگر توسط مبدا انکشاف مثل توسط حد واسطہ قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد واسطہ قیاس مساوات ہے اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہو کہ المعلوم المطلق منسوب الی مبدا انکشاف بالنسبۃ الخاصۃ بالمعلومۃ و مبدا انکشاف منسوب الی العالم ایضاً لک یا یوں کہتے العالم منسوب الی مبدا انکشاف کذا و مبدا انکشاف ایضاً منسوب الی المعلوم المطلق کذا الغرض یہ عالم اور مبدا انکشاف میں باہم تضاد قیاس ہے نہ مبدا انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تضاد قیاس ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقتزانی کی بطور معروف حاصل ہو اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں

نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیۃً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار گوشہ سولہ کے ساتھ نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لیے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار گوشہ کے ساتھ وہی نسبت ہے چار گوشہ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے اس لیے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتیں مذکور تین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبداء الانکشاف اور بین مبداء الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضروری ہے اعمیٰ عالم کو مبداء الانکشاف کے ساتھ نسبت مساومت چاہیے اور مبداء الانکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مساومت چاہیے القصد مبداء الانکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہیے جس کا حاصل وہی توجہ اور مساومت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گواؤ کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو جیسے وقت مساومت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو یوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہو نگلی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبداء الانکشاف جس کا ماحول حق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء الانکشاف جس کا ماحول تحقق نسبت اولیٰ ہے انکشاف صور للعالم کے لیے کافی نہ ہو گا القصد دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل کس بندوق و نشانہ ایک سیدہ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتیں معلوم میں سے کام نہ چلتا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہو گا کہ معلوم مبداء الانکشاف کی سیدہ میں ہے اور مبداء الانکشاف عالم کی سیدہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتیں اولیٰ میں علم خداوندی میں تحقق نسبتیں ثانیہ میں مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں تصور نہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی الحیطہ اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابلی حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو ہر نقطہ واقعہ علی الحیطہ ہیں کیونکہ حدود وجود واجب ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ

جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احوال و علیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سبکو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کم مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کا شفعہ ہے اور مبداء کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جنہیں سے اقرب الی الذات صفت کا شفعہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور عقالی ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور عقالی ممکنہ کے ساتھ نسبت تو تساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جسکے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم یہی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر کے دونوں یہ متقابلہ اور ان کے نزدیک نہیں ہوتی ہے اعنی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب الخرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور اے نقاط قاعدہ تہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح مقدس نبوی صلعم الی معلوما تہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے و جاسکی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تہنیکش ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زید اگر ایک ذات خالص صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ جیسے زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آئے تو از تراغ النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہو تو دوسری عرض یہ ہے



کہ حوادث کا تباہی تو سلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سائے سے اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پہر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدوث حدود کے لئے ضرور ہے کہ وجود کسیندر اندر آئے تو کسیندر باہر بھی رہ جائے بالکلہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہوا جرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئیگا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہوگا اور ہر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزلہ مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ تو حوادث و حوادث نہوں اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق الممكنات ہو کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہئے اور ایک صفت جو اسمین بالذات اور اسمین بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے سبکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جسکا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہونگے اسمین کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات سرور کائنات صلعم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہونگی جنہیں باہم مخالف و تضاد ہے نہ توافق و لزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات<sup>۳</sup> کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں ایک جہت وجود جسکی وجہ سے اپنے منشا انتزاع کی طرف منسوب دوسری جہت عدم جسکی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب تیسری جہت

تحدود شخص جسکے سبب اپنے حدود اعلیٰ التزاعیات کی جانب منسوب ہے الغرض ان تین انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذات وذاتیات ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سُنئے کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تتبع ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے اس صورت علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہونگے چند نچہ واضح ہے اور اگر کچھ خفا ہوگا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہوگا مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں پھر اس امر میں زیادہ کچھ وکا و کرنی سعی باطل ہے مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جسکو بے کٹنگے مان جائیں اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گذارش کرتا ہوں کہ اہل مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپکو بالکنہ معلوم نہونگی اگر ہونگی تو بالوجہ معلوم ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جسکو حصول ارواح مومنین فی الروح القدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کثرت ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا والفعالہا اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہوا اور شائبہ علم غیبی لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات و جہی میں مفقود ہیں پھر ذات واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و تکرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سو فہم کا اعلان کرنا ہے الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور

اُس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مومنین روح اطہر سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم اور اُس کے حق میں انتزاعی ہیں بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں نسبت الی المنشأ والی العروض کا ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اُس کے لئے کوئی منشأ انتزاع ہو عرض نہیں جو اُس کے لئے کوئی عروض ہو ہاں انتفاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے اس لئے عروض ہے کہ ذات بچوں و بچگوں تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو بمجملة صفات اور قیوم ذوات کمالات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہے یہی ہیاکل ممکنہ اُس کو محیط نہیں خود وہ اُنکو محیط ہے اگر تشبیہ دیجئے تو بہ تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جو تفلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشت گانہ اور عناصر رباعہ اور بہت سے خارج المرکز اور قیامات اور تدویر اور مکعبات جنکے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو بمجملة صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق بوجہ حدود و فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا حصص و جزو مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلعم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود اُنکو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلعم اگرچہ خود محدود و محدود خارج ہو پیرا ارواح مومنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے اُنکو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اُسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو بہ طریق اثبات مطلوب یا یوں کہئے باعث تامل در بارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مومنین بافعالہا

والفعا لا تہانی آن واحد یادوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات صلعم یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلعم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض وتضاد جہات مذکورہ اجتماع تو جہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقاہ علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج ہون ہاں اگر نفوذ باللہ علم حقیقت و ذات و صفات خداوندی اور علوم واسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و غیر علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلعم کو عاری و معز تصور کیجئے تو پھر اللہ تعالیٰ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلعم الی ارواح مومنین مثل نسبت راس مخروط مستدیر القاعدہ جسکے راس وقاعدہ میں نسبت مرکز الی المحيط ہوتا ثابت نہو جائے تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر عقیدان دین اسلام کو اس میں تامل نہو گا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبادی و معاد میں رسول اللہ صلعم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہم خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے سبتر و معتر ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و الفعا لا تہا میں اگر نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بقائمانی محبت احمدی صلعم و خیال نصرت شان محمدی صلعم اسکا اقرار اور اسکا انکار گوارا کیا جاتا انحضرت عالم کیسے دوبارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض وتضاد جہات معلومات اجتماع تو جہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلعم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ علوم میں پیشہ علم و ضمیر کہا جائے اس تفسیر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات پر کافی اثر یا حدود و اطراف ذوات عالمیہ کشف انکشاف میں اور اگر ذوات عالم یا حدود اطراف ذات قاتل کشف و لیاقت مبدائیت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات

و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے تو اس وقت میں تو کچھ دقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہو رہا ہے تو روح مقدس صلعم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبادا انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہوا اور غلبان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں فقط قاعدہ مخروط مذکور نہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہوں اور ارواح مومنین فقط قاعدہ ہی کج جانب نہوں بلکہ ساقون کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہوں تو ہر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہو گا ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صلیب کسی کو شہید کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلعم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان میں سے ہیں اور باہم انواع مختلف ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جدوجہاد و دربارہ ازالہ سنکر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازمیہ میں سے ہیں مثل صدیقیت و شہادت آثار متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہوا اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ متقنیات ذات ایمان میں سے نہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت عروض ایمان ہے مگر اسکو کیا کیجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہو کلام اللہ کو دیکھئے آیۃ فاما الذین آمنوا فہم علیہم انہ الحق من ربہم اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو نیز حق و باطل میں دخل ہوا آیۃ انما المؤمنون الذین آمنوا باللہ و رسولہ ثم

لم یزأوا جادوا بآسواہم وانفسہم فی سبیل اللہ اس بات پر شاہد ہے کہ علماء کلمۃ اللہ اصل مقتضائے ایمان ہے اور آیتہ انما المؤمنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبہم واذ التلیت علیہم آیاتہ زادہم ایمانا علی رحمہم یتوکلون الذین یقیمون الصلوۃ وعمارۃ تناسلہم یتفقون اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح و تقویٰ لازم ذات ایمان میں سے ہیں پھر باہینہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہونے پر فرق مسامتت و عدم مسامتت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا یا ان کی پیشی آثار ہوتی ہے شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں انواع کثیرہ اسکے نیچے داخل ہیں اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزائمانی ہر روح کا رسول اللہ صلعم کی طرف سے فائض ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض یعنی روح سرور عالم صلعم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ نہ کو جہات ثلاثہ کی کیفیت میں واقع ہوگی یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل لقاط واقعہ علی القاعدة المحرطہ لکونہ ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ حکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوام و استمرار بعد فیضان جزائمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ یکمل جزائمانی روح سرور عالم صلعم کو ساتھ قائم ہو پھر اگر قیام یکمل جزائمانی بالروح النبوی مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزائمانی اور علم و آثار جزائمانی کو مقتضی ہے علم ارواح بمجموع اجزا بہاد جمیع افعالہا و انفعالاتہا اتنی بات سولانہ نہیں آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و ہوا العلیم المفعال بغیرم اس تقریر کے یہ گذارش ہے کہ ہر چند یہ تقریر کہ فہم ہوں کو ایک خیال خام معلوم ہو گا اور ہر محبان جاہل اس تقریر کو مؤہم کسر شان نبوی صلعم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے

یہ امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر محفوظ ہونگے ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں تسویل باطل نہ سمجھیں میں نعوذ باللہ نہا اگر کا سرشان مصطفوی صلعم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کی طرف کیون متوجہ ہوتا بالجملة اس بات سے کہ روح پر فتوح حضرت رسول اللہ صلعم ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مومنین آپ کی روح مقدس صلعم کے لئے امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم جمیع احوال بافعالہا و انفعالاتہا بھی ہو اگر سے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا ارواح مومنین کے لئے اور انکا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم جملة ارواح جمیع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دالہ علی عدم العلم المذكور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مومنین امور انتزاعیہ ہوں ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلعم قرب الی المومنین من الفسہم ہو اور پھر اسی وجہ سے احب الی المومنین من الفسہم ہوا سیکے کہ محبت کے علت بھی قرب و قرابت ہے چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم بہ نسبت ارواح مومنین اولی بالتصرف من الفسہم ہوں اس لئے کہ تصرف کے لئے ملکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ بطورہ رسول اللہ صلعم مالک ارواح ہونگے ارواح خود اپنی مالک نہ ہونگی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں بھی منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی الفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اُس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجد ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا انتساب مجازی ہوگا خاصہ کہ صورت تقابل سوہان بعینہ یہی

حصہ ہے اس لیے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور عروض کے بیچ میں مشترک  
 ہوتا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف  
 اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت  
 ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض  
 ہوتا ہے حقیقہً اور اولاً وبالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً  
 وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہو گا یا جوہر انتساب  
 مذکور اُس میں تصرف کا مجاز ہو گا تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اُس کا مالک اور اُس میں تصرف  
 کا مجاز ہو گا معہذا بنا ہر ملک و تصرف قبض پر ہے چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کیلئے  
 انشاء اللہ برہان کامل ہیں اس لیے لازم پڑا کہ اصل مالک اور مستصرف باستحقاق واسطہ فی  
 العروض ہو معروض نہ ہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا استعفا اور ینذر  
 ہو کر تباہی بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اُسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہو کر تباہی ہے آفتاب کو  
 اور آئینہ کو دیکھنیے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم  
 ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہتے  
 مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بطاہر واسطہ فی العروض سے  
 تو اس قدر فرق میں معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل بتہیک  
 نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا آتش کی حرارت خصوصاً علما  
 طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر نہیں اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا اس سے  
 صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں  
 رہتا بالہینہ معروض کا قبضہ عطا واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا  
 قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہونے قبل از عطا و نہ بعد  
 از سلب اس لئے عین وقت عطا مالکیت اُسی کے لیے مسلم رہیگی سو اس کی صورت



کوئی صاحب فرمائیں بجز اعانہ واستعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب جانتے ہیں کہ متاع  
 مستعار میں معیر بہ نسبت مستغیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیت کریمہ النبی اولیٰ بالمؤمنین  
 من الفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں ایک اقرب الی المؤمنین من الفسہم دوسری احب الی المؤمنین  
 من الفسہم تیسری اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من الفسہم ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھتے  
 تو دواخیر کی تفسیر میں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں اس لئے کہ قرب کے لئے محبت  
 اور تصرف علت و سبب نہیں ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب  
 نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق  
 تو تحقیق محبت سے عیان ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ  
 حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر شفع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے  
 قرب تصور نہیں پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی سیر نہیں تو قرب  
 بھی اتنا ہی ہو گا اب دیکھتے کہ یہ دواخیر کی تفسیر میں ہما کو مضمر نہیں ہاں اگر ان تفسیروں کا  
 ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ  
 وعلى آله افضل الصلوات والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیر اول دلیل ہے اس  
 لئے اثبات دعویٰ مذکور کے لئے البطلان تفسیریں اخیرین ضرور ہے جب تفسیریں اخیرین  
 مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھاتا  
 تو پھر البطلان تفسیر میں کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ  
 تر ہے اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تام لازم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشی  
 اذا ثبت ثبوت بلوانہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی وثالث اسکی  
 دلیل ہے اور بعینہ قضا یا قیاساً ہما کی صورت ہوا اب اس معبود مفیض الخیر والوجود مطلق  
 معطی الوجود کا شکر کہاں نیاز و عجز جانگداز بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ و درشاخ چلے گئے مگر  
 جہان گئے اسی اہل پر ہے اور ہر طرف سے ایک شمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بجمہ الدھال

کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے بالجملة آیۃ التبی او لے بالمؤمنین من القسمہم فی نفسیر سے  
 لیجئے مثل آفتاب نیر و زایل نظر کیلئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشأ وجود روح  
 مؤمنین ہیں اور ایمین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشأ  
 انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ شہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی  
 ہے کہ انتزاع میں بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے کہ توشی  
 ثانی کے لئے دربارہ انصاف روحانیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ  
 منشأ انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض  
 ہوا کرتا ہے مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کونسا ہے  
 ہر کس کا کام نہیں اہل افہام متوسط بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور  
 موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں  
 اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب  
 نہیں جانتے ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین  
 آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدسہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی سو یہی ہمارا  
 مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی ابوت جسمانی ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے  
 تو اس ابوت کے سامنے محض تجویز ہی کی بنا اسی منشأ ابوت اور علیت اور وساطت عرضی پر ہے  
 اعنی حقیقت تولیدیہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے لئے منشأ انتزاع اور علت اور  
 واسطہ فی العروض ہو یا بن نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف سے  
 اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولیدیہ ہی ہے کہ کوئی شے کسی شے کے لئے منشأ  
 انتزاع اور علت حقیقی اعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہوا اور ظاہر ہے کہ شے حادث و  
 صادر کے عطا ہر اور داد و دہش منشأ انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور اس کو ہم نے  
 بوساطت عرضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشأ انتزاع کے لئے نقط علت معلول

اور غشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے  
ولد کی حاجت ہو اس لئے کہ یہاں نقطہ اضافت واحد ہو اور اضافت واحدہ کیلئے اس کے  
دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لئے نقطہ  
وجود حاشیتین جو اس اضافت کیلئے ضرور ہے اعنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت  
نہیں ہاں وساطت عروضی بین دو مفہم اضافی مجتمع ہیں ایک وساطت دوسرے عروض  
پھر انہیں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک  
اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتوں کو پورا کر لیں لایجرم  
چار جاشیئے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین  
اور متغایر باعتبارین اعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں  
اس لئے چار ناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مومنین کے ایک اور امر ثالث  
کی ضرورت پڑی جسکو عروض بھی کہئے اور ذو واسطہ بھی اُسکا نام رکھئے بالجملہ اضافت  
وساطت کے لئے تو دو جاشیئے روح مقدس نبوی صلعم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت  
عروض کے لئے دو جاشیئے ارواح مومنین جو عوارض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے  
رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گذر  
چکی ہے کیونکہ حکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت  
بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم  
نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بنفسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور سمئے بانہمہ دو تین یا  
تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تشخیص و تعیین معروض نہیں ہوئی سو اس کے  
پیچھے پڑنا بجز حماقت یہودہ سرانی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم  
درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولد بین اور اس کے لئے فقط طلیت  
اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلعم و بین ارواح المومنین کافی ہے

اہمکے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعین و تشخیص البتہ بغرض  
 چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر  
 مذکور کا اثبات ہم نے اپنے ذمے لیا تھا ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت  
 مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو والد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب  
 کمون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام  
 حیات سرور کا ثبات صلعم سے اثبات دوام افضل موجودات صلعم نہیں اور ناظرین اور اراق  
 گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعنی علیت نبوی صلعم جب ہی متصور ہے  
 کہ آپ ارواح مؤمنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے کام نہیں چلتا  
 تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لئے اول وہی معروض  
 ہے ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایمان  
 انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات  
 میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے  
 بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علم ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمان  
 ایک حالت متوسطہ بین القوتہ العلمیہ والقوتہ لعملیہ الارادیہ ہے اور حاصل ضرب علم و عمل کیفیت  
 علمیہ قوت علمیہ ہونی مگر چونکہ مقصود بالذات انصباع قوت علمیہ ہے تو حیثیت اتصاف  
 قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہو گا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے  
 مستحق ہو جا یا کرتا اور یہود و مردود باوجود اس علم کے کہ آیت یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم بھی پُر  
 شاہ ہے مورد عتاب نہوتے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے  
 چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل  
 و مفعول دونوں کی ضرورت ہے ہی اس بات کی دلیل کہ انصباع و اتصاف قوت علمیہ  
 مقصود ہر اول تو یہی آیت یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم ہے باہینہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع

و مشغوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ تقضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوت عملی کا کام ہے قوت علمی اس لوٹ سے منفرہ ہے اس پر آیت و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اور نیز آیت و ما امر الا ليعبدوا اللہ مخلصین اللہ مثل آفتاب نیر و اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بیواسطہ عبادت ہے جو الاجرم منجملہ اختیاریات و عملیات ہے مگر بشہادت آیت قانت الاعراب امنوا قل لم نؤمنوا بکون قولوا سلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلالیت حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور التقیاد باطن ہے سو اسیکو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملة اعمال سمجھئے بالجملہ ان تینوں میں جسکو ہم نیت سمجھتے ہیں اعنی نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة و اعمال معینہ جسکو ایمانی کہتے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعنی کلی اور اسکے حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے اس لئے جو ایک کی حقیقت ہو اور ہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ مابین نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جسکو ایمان کہتے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی ہیں ان میں سے پہلے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے قواہ مخاویہ یوں کہنا پڑیگا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبادر حدود اعنی لازم ذات واسطہ فی العروض اور معرض کو دخل ہوتا ہے مگر باین نظر کہ کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے صفت متوسطائی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس

اعتبار سے دوسرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا چنانچہ  
 تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں  
 انصاف مفعولی اعمیٰ انصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیتہ المعلومتہ مقصود ہے تو لا حرج  
 ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہو گا یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابن عربی کا  
 کو ایک طرف دہریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں ایک علمیہ جس کا کام کشف  
 و ادراک معلومات ہے دوسری عملیہ جس کا کام حرکات و سکنات ہے خواہ حرکات ایسی ہوں یا غیر ایسی ہوں  
 مثل کیفی و کمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور سبیلان  
 قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور اس صفت کا کام ہو گا جس کو پہنچنے  
 بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیونکر نہ کہے ارادہ  
 کہنے ارادہ بمعنی غم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت  
 غم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل غم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں باقی علم ارادہ سے  
 بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں اسلئے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے  
 اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب  
 یہ بات متحقق ہو چکی تو سینئے بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت عملیہ اور قوت ارادیہ میں در  
 بارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں  
 یعنی جو چیز اسکے لئے مفعول اعمیٰ معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے اعمیٰ  
 محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ  
 اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے  
 ہیں اور منشاء انکا وہی محبت اور طلب ہے اعمیٰ باین نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب  
 بالذات یا الی العجوب بالعرض ہوتے ہیں تو بشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کا پرچار  
 افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اسلئے کہ موصل الی المحبوب

بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور یعنی غم فعل  
 اُسکے آثار لازمہ میں سے ہیں جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے اس لئے محبت  
 مقدورات میں اُسکا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ غم جس کی  
 حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے  
 ہے ہاں مطلوب متہ نہیں مرتبہ بلکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں منتہی نہیں بالجملہ قوت علیہ  
 اور قوت ارادہ جسکو قوت علیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں  
 اور سوا اسکے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں ہاں قوت ارادہ بذات خود اپنے مفعول  
 کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد الذکور شرط اور واسطہ  
 فی الثبوت ہے مگر سیکو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات  
 میں منحصر ہو جائیں سو اسکا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے اعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا  
 چاہئے بالذات ہو یا بالعرض ہو بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں  
 ضروریات وجود میں سے ہیں اور بمقتضائے تقریر ثانی ایمان کے لئے ارادہ اور ارادہ کے  
 لئے علم ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیونکہ ہوا القیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت  
 ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم تصور نہیں اس لئے جس کیدکا ایمان ذاتی ہوگا علم  
 و ارادہ بھی اُسکا ذاتی ہوگا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے  
 بلکہ غور کیجئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک مصداق کے لئے مفہوم ہیں ہاں جیسے مفہوم  
 و مدلول و موضوع کہ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغائر الاعتبار میں ایسے  
 ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار میں فقط بحیثیت التماثل فاعلی حیات  
 میں اور بحیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مراد و طلب رکھتے تو  
 یا و بات ہو مگر ارادہ بمعنی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ باوہی انظر میں  
 کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قار الذات اور غیر قار الذات محبت و نہیں دونوں برابر

پر قار الذات اعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب و مریدین اور اس وجہ سے اُن کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعنی قدرت ہو انوایی ارادہ یا بجهت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کو مطلب ایک ہے کار پرداز اور مطیع الخیرت اور سفعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات باین وجہ کہ داخل قدرت محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آسکتی بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور کے اور کچھ فرق نہیں چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کاحیات و احتیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم قدرت تصور ہے سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من الضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب میل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے سو نتیجتاً ہر چند بوجہ تغائر تشبہ میں متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بالظن کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو صفت منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے ورنہ محبت کیسکو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے اس لئے محبت مقدرات میں بحر محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدرات محب میں تحقق محبوب تک لزبت پہنچ جاتی ہے اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جسکے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اسکا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اسکا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہونگے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو ہو اسکے اور ایضاً کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ مجنی مذکور عین حیات ہے اور یہی ہمارا کیا نقصان اگر اسکے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو افشاء اللہ اسکو تفصیل تمام ذکر کرنے لے مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہوا میں کیسکو گنجائش کلام ہی نہیں کہ



ارادہ و علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لیے بالضرور  
علم و ارادہ اور علم و ارادہ کے لیے بالضرور حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ یہی ہے اس لیے کہ  
جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی  
بالعرض ہوگی مگر جو وہ مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا  
جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے  
آئے ایسے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادیہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں  
رکن حیات کے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات  
نہ ہو چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں اس لیے بشہادت آیہ کریمہ البنی اولی بالمؤمنین من  
الفسہم حیات مؤمنین کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات  
بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور الفس صلعم ہوگا اور باین لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک  
نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ نفس مقدس  
نبوی صلعم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت  
اسکان ذاتی ہے بالجملة حیات نبوی صلعم دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے  
اور حیات مؤمنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے اس لیے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات  
ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے وہم غلط کا محکمہ عالم  
شہادت میں متم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے  
صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ امت اور ائم  
ماضیہ سے افضل اور خیر ہوا سنے کہ آثار تابع موثر ہوتے ہیں افضل موثر کے آثار بھی افضل  
ہونگے اور ادون موثر کے آثار بھی ادون ہونگے اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم  
صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مؤمنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح  
اقدس سرور عالم صلعم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل

ہونگی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ دہشت  
 رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اسی  
 ارواح مومنین ائمہ کثرتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں سو جیسے رسول اللہ صلعم  
 اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اور ان کی امت سے افضل ہے  
 چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کنتم خیر امتہ اخرجت للناس تا مردن بالمعروف  
 الآیہ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیۃ النبی اولی بالمومنین من النفس من النبی میں بھی اور  
 المومنین میں بھی الف لام استغراق کر لئے ہو یا اول میں طبیعت کر لئے اور دوسری میں استغراق  
 کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولے بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا مقتضی یہ ہے  
 کہ اولی بالمومنین ہوا سو وقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مراد نہ ہونگے بلکہ  
 اگلے پہلے سب مومنوں کو عام ہو گا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعلیم کے مخالف نہیں  
 اسلئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلعم بہ نسبت ارواح امت محمدی صلعم ہے سو جیسے یہ بات  
 آیت النبی الخ کے قضیہ تخصیص ہوئے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اُسکے کلیہ ہونے  
 میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد  
 یہ ہے کہ ہذا النبی اولی بہولاء المومنین من النفس لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت  
 بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی  
 ہے تا تفریق یہ کہ در صورت تفریق اور ان کی اولویت بذاتہ مطابقیہ ثابت ہو جائیگی اور مخصوص  
 ہوگی اور در صورت عہد مخصوص تو ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بلغاء  
 و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت  
 محمول سمجھتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک  
 وصف شجاعت کو ہزمیت لشکر میں دخل ہو گا اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر  
 میں قضیہ تائید ہے پر وجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم

ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور مرنی کو اپنی امت کے ساتھ  
 وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور ایسوجہ سے تخصیص  
 انبیاء علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہوائی  
 تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق  
 ہے اور ان کے آثار یعنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جقدر مراتب انبیاء  
 میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا اس لئے کہ ارواح امت اس  
 امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے  
 خیر امت فرمایا اور کیوں نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین و آخرین  
 علیہم وعلیہم وعلیہم افضل صلوات المرسلین وکل تسلیات السلین پھر یہ امت کیونکر افضل الامم ہوگی  
 اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی  
 علت معلوم ہوگئی یعنی یہ بات کہ حضرت فح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ  
 اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلعم ہی کیوں نبی  
 ہوئے اور ان کے امتی امتی کیوں ہوئے معاملہ برعکس کیوں نہوا امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا  
 اور انبیاء کو نبی علیہم السلام ان کے امتی ہوتے لیکن اب اچھی طرح کا شمس فی نصف النہار  
 روشن ہو گیا کہ یونہی ہونا چاہیے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا انوش  
 اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتدار اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر اور  
 عارض اور معلول قابل اقتدار مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری  
 اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسبی نہیں اور  
 اسکے کیا معنی ہیں اس لیے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا  
 واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا وجہ اسکی  
 ظاہر ہوا کہ نیچے اصل میں افعال اختیار یہ دخل ہیں اور جو چیزیں بوسیہ افعال اختیار یہ حاصل ہوتی

ہیں جیسے درہم وینار مثلاً انکو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیار یہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار یہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے استماع والبصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں مگر خود سمع و بصر اختیاری نہیں عطاء خدا سے و اہب العطا یا ہیں ورنہ انکا ماوراء اور بہرے ماوراء و سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے اور نظام ہے کہ علمیت و معلومیت و مشورۃ و مشیت اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دہخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا بالجمہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت آہی شخص معین ہوتی ہیں موصوف اوصاف مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو سنوراعنی فاعل تنویر اور مصدر شعلع بنا دیا اور بنیا کو مثلاً قابل تنویر اور شعلع کو صادر اور آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل اشتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر بنایا نہ انبیاء نے بزور بازویہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ تکامل اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر الیافرق ہے جیسے عقل و فہم اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اعنی استعداد نبوت تو اُسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر عاقل و ذریر اور ہر شجاع و سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف سنور ہو اُرتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت انصاف و قوایل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ مثلاً مذکورہ سے واضح ہے اس لئے فقر عمدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہوگا بالجمہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داد خداوندی ہیں کسب کو اُس میں دخل نہیں اور یہیں سے ابوت و حانی حضرت حبیب

ربانی علیہ الف الف صلوة و سلام بہ نسبت ارواح مومنین امت محمدی صلعم ثابت ہو گئی  
اس لئے کہ حقیقت ابوت و ساطت ایجاد ہے اعنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود  
ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہم الصلوٰۃ والسلام و علی  
آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح امم ہیں کیونکہ انبیاء انصوفاً حضرت سید الموجدات صلعم حسب  
تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مومنین امت ان کے  
حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں اتنا داخل نہیں  
جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے اول تو وجود آدمی بے والدین  
متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نشان تھیں نہ باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا  
پھر بعد وجود بقا و اولاد کے لئے بقا والدین ضروری نہیں اگر مان باپ کا جسم فنا ہو جائے  
تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقا انتزاعیات دونوں  
میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقا  
انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العوض اور علت کو حدوث و  
بقا عارض و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہی کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ منبع بات  
اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی  
نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے  
بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔ الغرض مداخلت والد  
جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی  
تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود و حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج  
ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع و موصول  
اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العوض معطی وجود ہوتا ہے  
بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے

جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقا میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اُسکی طرف احتیاج ہے ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقا میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کی قدر معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر داخلیت ہے تو یہاں ضرورت ہے پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ کبر کبار ٹھہرا چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا بالجمہ جس قدر والد جسمانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہی اس سے زیادہ والد روحانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہے اسی لئے و اذاخذنا ميثاق نبي اسرائيل لا تعبدون الا الله کے ساتھ وبالوالدين احسانا فرمایا تو اطيعوا الله کے ساتھ اطيعوا الرسول لگایا اس میں اور اُس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے احسان میں فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت تصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر موقوف ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اُس کو حاصل نہیں ہوتا بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہو گا فقط اپنے کام سے کام ہو گا آلہ مذکور اگر اجیر خیر ہے اور وہ آلہ اُس کا ہے

تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولے رہے گا ستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار  
 مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آدہ راحت ہے  
 کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں ٹسنے جلتے اور اطاعت  
 خالی از راحت میں چندان تا کد نہیں فقط باین لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور  
 منجملہ راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر غنی و قوی  
 ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیت  
 اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ  
 وسلم کو سرفراز فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کے لئے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ  
 کو رکن بنایا یہی بات کہ وہی اطاعت اولے الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان  
 ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا  
 کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت  
 معنوں ہے اور اطاعت اولے الامر اطاعت عنوان ہے اعمی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت  
 امر بالمعروف ونہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں  
 یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی  
 ہے رسول سے مرسل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت  
 متقاضی ہے رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو متقاضی نہیں اگر کوئی شخص کسی کے  
 پاس غلام بطور رہبہ بھیج دے تو لاریب باعتبار لغت اُس کو مرسل کہیں گے مگر یہ ارسال  
 بغرض طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس میں اُلٹے غلام مرسل  
 کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولے الامر مقتضی  
 اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب اطیعوا ہو سکے ہاں مفہوم امر بالمعروف

البدیۃ علت خطاب الطیعوا ہو سکتا ہے اس لیے اطاعت اولے الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہ تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اُسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ تکبیر کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بچقیقی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بچقیقی ہوتا ہے چنانچہ حکم بمعنی اُمرنی اُس پر شمرع ہوتا ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت معمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب الطیعوا کیلئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتراع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستثنیٰ ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت و صفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ تو طیعوا فرمایا اور اولے الامر کے ساتھ طیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولے الامر بالاتباع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ طیعوا نہیں فرمایا تو اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے



پر بالائیںہم بالذات نہیں کیونکہ خود ذات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے  
 اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی  
 اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی اغنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں  
 وہ اصل میں مقتضیات خداوندی ہیں سے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات  
 نبوی صلعم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالادست ایک حاکم  
 ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب دو  
 اور مطلوب ایک ہوگا کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں  
 اعتبار تعدد طالب ہے وہاں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب  
 ہے وہاں اطیعوا اللہ و رسولہ فرمایا بالجملہ اطاعت اولے الامر سے کوئی یہ دوہو کا نہ کھائے  
 کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ  
 بنانا یا ڈھاجا تا ہے کیونکہ اس صورت میں انکی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی  
 مثل بقا و نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات  
 نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولے الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے  
 کہ بناء ذاتیت حیات مشائیت انتزاع پر تھی سو بفضلہ تعالیٰ مشائیت انتزاع نبوی  
 صلعم اور عدم مشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و  
 اولے الامر منکم سے بے استعانت آیت النبی اولے بالمومنین من الفسہم ثابت ہو گئی  
 والحمد للہ علی ذلک اور کیون ہو کلامہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہوا  
 کرتے ہیں مثل کلامہائے دروغ موافق مثل مشہور دروغ گورا حافظہ نباشد ایک  
 دوسرے کے کذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق  
 خداوندی کے ہیں اور وجہ اُس کی وہی تشابہ مشائیت ہے سو اس تشابہ کے باعث  
 جیسے اطیعوا اللہ فرمایا تھا ویسے ہی و اطیعوا الرسول فرمایا جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص

خداوندی یعنی بانیوہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ  
انتساب نبوی صلعم محترم ہوا جیسے محارم خداوندی جیسے حدیث نکل ملک حمی اللان حمی اللہ  
محارمہ او کا قال دلائل کرتی ہے اور ون پر حرام ہو لیکن ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ  
عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلعم اور ون پر حرام ہو لیکن فقط اختصاص میں مشابہت  
ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی یہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ  
استوای خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبرے سے محفوظ رہیگا چنانچہ استثناء  
الامن شاعر اللہ میں اُس کو داخل رکھا ہے ایسے جدا اہل حضرت حبیب اکرم صلعم صدمہ  
قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون و محفوظ ہے یعنی جیسے بوجہ موت اجساد  
اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز زمین بھول پھٹ گل ٹٹ کر  
خاک میں مل جاتے ہیں اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید انام صلعم نہ مستعد فساد ہونگے  
نہ فاسد ہونگے نہ زیر پردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی  
وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلعم کا بھی کوئی وارث ہونا چاہیے کیونکہ اصوات  
میں ملک نبوی بوجہ منشا ئیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک زمین  
جو اُن کے اموال میں اُنکو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض  
کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف  
بالعرض کے حق میں اُنکا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک  
مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں  
ملک اصلی ہونے کے کیا معنی یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ  
ملک نبوی صلعم ہو اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے  
دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم هموزن ہوں  
ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ جہان اضداد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو

جس قدر ایک ضد میں مراتب ہو گئے اُتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہو گئے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اس قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اُس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے علی الاطلاق کیف ما تفرق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آفتون اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نایہنم و جمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہوتی کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جنہم و جمیم دوزخ ہمسنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کئی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہو گا اس قدر کا عدم لازم آئے گا اور در صورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتقاء کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاہرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت آتش دنیاوی آب گرم دنیا جس کا ہونا چاری تسلیم کرنا پڑے گا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اسکے بعد چون و چرا کرنی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطلالت شعار و باطل پسندین بالجملہ اہلک متعدد بہ نسبت اشیاء مملو کہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالاتفاوت موجود ہے ہماری ملک ہمسنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ و لند ما فی السموات و ما فی الارض اور حدیث شریف ان لند ما خذولہ ما اعطی اشیاء مملو کہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جو مجتمع ہیں اور کیونکر نہ ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں چنانچہ مکرر سے مکرر روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتفصیل اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت و اب الوجود و منشأ ما انتزع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس منشأ انتزع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشأیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا

تو یہاں بھی منشائت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک مومنین ہیں اُس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہونگے بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلعم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اُسکے قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے مثل ہبہ و بیع و شراہ و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید نہا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراہ میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے سو در صورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراہ ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے یہی ملک اضطراری اُسکے لئے زوال ملک چاہئے سو وہ جون کی تو موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت و دلائل مذکورہ باطل ہو حدوث ملک وراثت میں ترجیح بلامرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا بلکہ جو قرابت وارتون کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی صلعم جو بجملہ مومنین ہیں لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلعم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اُسکی ہی منشائت ہے یعنی جیسے خداوند کریم بشہادت سخن اقرب الیہ میں جبل الوریثہ منشاء انتزاع مکملات ہیں اُسکے کہ لیتے گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوتی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت النبی اونی بالمومنین من الفضل من الخ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی صلعم حقوق والدین جسمانی و مبدایح زیادہ ہونگے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازدواج مطہرات حرمت منکوحہ والد جسمانی سوا ضعیف و معاف ہوگی چنانچہ آیت واما کان لکم ان توذوا رسول اللہ ولا ان تنکحوا ازواج

من بعدہ ابدالان ذلکم کان عند اللہ عظیم کو آیۃ ولاتنکحوا ما کح آباءکم من النساء الا ما قد سلف  
 انہ کان فاحشۃ ومقتا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی  
 نکلتی ہے ما کان لکم سے صاف عدم استحقاق اور انتقاد موجب حلیت اور عدم مناسبت  
 عیان ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طبع کی طرف اشارہ ہے اور لاتنکحوا سے  
 فقط ممانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت  
 خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اُس قدر قطع طبع بھی نہ ہوگا باقی رہا فاحشۃ اور مقت اور  
 سبیل سیتی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں میں مشترک ہے اور عظمت  
 بجز کبائر کے اور گناہوں میں منظور نہیں پھر عظیمہ کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ  
 کبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہیں خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت  
 نہیں رکھتے اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے بائینہم دربارہ ممانعت  
 نکاح منکوحات والد جسمانی انہ کہنا اور یہاں ان ذلکم فرمانا اور بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے  
 ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید قصار  
 شپکتا ہے جس سے خواہی خواہی عظمت ہویدا ہے پھر اسم اشارہ بھی کون ذلکم جس میں  
 بوجہ حقوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہے علاوہ  
 بریں مانکح آباءکم کا زواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا جاوے اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ  
 تنکح فعل ہے جو حدوث و تجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت  
 ہویدا ہے اور ازواج جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے  
 اس پر نسبت کلمہ نسبت فعل الی الفاعل المتعارف ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا  
 اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے ان سب کے بعد فقط  
 من بعدہ ابدال کا حرمت ازواج مبہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں  
 فقط لاتنکحوا مانکح آباءکم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ

پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ لفظ سن بعدہ ابدا اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاء حلت  
 نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابدا تک موجود ہے اور قضیہ  
 مصرعہ ماکان لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور لا تنکحوا سے جو حرمت بالاتزام ثابت  
 ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے سواہل انصاف فرمایا کہ  
 کہ دلالت التزامی اور اس اہمال پر اس دلالت کی برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابقی ہو  
 اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ  
 برین یہ ظاہر ہے کہ لا تنکحوا مانع آباء کم میں مطابقت توفیق نہی ثابت ہوتی ہے اور التزاما  
 حرمت اعنی بطور اقتضاء النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے جسکو استدلال لائی  
 کہتے ہیں اور ماکان لکم ان تو ذار رسول اللہ الخ میں بدالات مطابقی تو انتفاء موجب حلت  
 ہے اور بدالات التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال لیتی ہے جسکی قوت  
 استدلال لائی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع  
 مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات  
 کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات  
 زائل ہو جاتا ہے اسلئے سواہل ابناء اور محارم اور وکنون نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ  
 ماضی تعبیر کیا ہے اور اندواج مطہرات میں علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلعم  
 ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کریگی تو تفسیر زمانی نہ لحاظ  
 میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک سائی  
 نہوگی جو موصوفہ حلت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے والحمد للہ الذی افہمنی اسمین اور وجہ  
 تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الاب میں  
 ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق  
 میں بحث تھی اور بالاتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جانا تھا اور یہاں بالذات عدم

لاحق میں گفتگو ہے اور علم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں پھر بالابہ صفت ابوت آباہ  
 جسمانی چند ان یقینی نہیں ہوتی احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا  
 یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین  
 المؤمنین اور رسول اللہ صلعم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت النبی اولی بالآئین  
 اور آیت اٰطیعوا اللہ واطیعوا الرسول اور آیت واما کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ الخ بھی دوام حیات  
 پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ من بعدہ ابد اسے یہ بات  
 نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لیکر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے  
 کہ وہ غلو محل صالح عن نکاح الغیر ہے اور غلو مذکور کا انتفا بے بقاء نکاح مستور نہیں جو  
 باقتضاء النص بقاء حیات الے الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لائنکو المانع آباہ کم الخ  
 میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے  
 کہ جو حیائیابی نہیں فرمائی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں غرض انتفاء واسطہ فی العروض اور انتفاء  
 محل قابل سو تو وجود عارض محال ہو جاتا ہو اور جو دموانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی  
 عدم جو اد نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح  
 کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کیسکو حلال نہیں ہوتیں بالجملہ  
 جسے جاہلون کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق  
 دونوں آیتوں میں ملحوظ ہونگے خیر اب برسر مطلب آتا ہوں ابوت روحانی حضرت حبیب  
 ربانی صلعم بدلات آیت النبی اولی المؤمنین من انفسہم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر  
 یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور انکا والد روحانی  
 کون ہے سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہما ما مطلب فقط  
 تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ  
 وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ درد و نون کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی

استطاد اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چندان بیجا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن النقیض بھی بجز احیاء متصور نہیں بالجملة انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہیں اور یوں کہا جائے کہ صدق سالہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف میں توجہ باری تعالیٰ لایعصون اللہ امرہم ویفعلون ما یومرون فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وکان الشیطان لربہ کفوراً ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے اور ہر قلب کے ایک جانب اگر ملائکہ ہے تو دوسری جانب شیطان ہے تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے دائرہ جانب ہو بجز ملائکہ کے اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو صوبہ تقریر مسطور ثابت ہو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع اول کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگرچہ تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی



اگر اس کو کیا کیجے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیا طین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرایا ہے  
 ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کا فرق کا مثل مومنین انتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت  
 میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلعم اگر دو یاں موعود ہو جسکے آمد آمد کی  
 خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجا بلہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں  
 اُسکے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلعم کے ساتھ نسبت  
 رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں واللہ اعلم بحقیقۃ الحال الغرض جو توڑ لگا دیئے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو  
 معروض ہوا آئندہ خدا جانے کیا حقیقۃ الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک  
 کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی رہی یہ بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی  
 اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف  
 آیت لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس میں  
 ملکہ بھر ہو سننے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو اندھے کو دیکھنے کے لئے  
 اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع  
 کے خواستگار ہو جیسے اور اس جگہ سے معنی لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے بھی سمجھ میں لگے  
 ہونگے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیے سو جتنی قوتیں احاطہ ماہریت اور وسعت  
 حقیقت مکلف میں ہونگی اُسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے پھر جب ملکہ ایمانی ہو تو  
 لاجرم رسول اللہ صلعم ہی کا طفیل ہو گا اس صورت میں تخصیص مومنین کی کیا وجہ ہے  
 اور کفار کے دجال کے سر چکانے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ لاریب مادہ  
 ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ الفطریۃ الخ بھی اس کی مؤید ہے اور  
 اس قدر کے امتساب میں رسول اللہ صلعم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص  
 دعوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوم و لفظ طبع و ختم  
 اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہو اور کفر اُس کو محیط طے ہے ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی آتا

جانب مشرق ہے کہ کفار اور ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جنکو طبع و فہم و مشاہدہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور مانتہ علیہ ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو تقضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی سائر موجدیہ اشیا، مذکورہ اپنے ماتحت کو سائر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شے اپنی ہی ضد کی سائر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو سائر ہوتا ہے پراسکی خوشبو و بدبو کا سائر نہیں ہوتا وجہ اسکی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی سائر جب ہی ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوار د علیہ کے لئے صفت اصلہ ہو یا وجہ لزوم مثل صفت اصلہ ہوگی ہو ورنہ مغضول ضد سابق ہوگی سائر نہوگی سو یابین نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ازالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ داخل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیت ان اللہ لایحب الکافرین بھی اسی جانب شیر ہے اگر شوق شرح ہو تو سنیے بشرط فوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافرون کو دہمکاتے ہیں اور بے نیازی سے فراتے ہیں مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافرون کے دہمکانے کے وقت اگر کافرون کے دل میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دہمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے انکو اس طرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا عدم عاشق جانا بڑی ہی کوتاہی ہے اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدار و بیغرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بے غرضانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اسکے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت انظار بے نیازی باہم پیرایہ کہ ان اللہ لایحب الکافرین کافرون کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے

عمل پر ہو ورنہ حکمت و ممانت خداوندی کو نفوذِ بالہ نہ ملتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں اور آیت فطرۃ اللہ الٰہی فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ اور سوا اسکے اور آئین اور حدیثین اس مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مستقصائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہا نہ تکتا کیجئے اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفادہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہو کر تھے ہیں جنکا زوال درجہ ایمان میں ہمسنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرما نا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی مقصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر اور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لبیلوا اخبارکم اور آیت لبیلو کم ایک حسن عملاً سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے بُرے عمل دریافت کرتے ہیں سوائے کل دو اصلین ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے بُرے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شے مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو جاتی طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے سے اُنکا سونا چاندی

ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسولی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر دیکھو مثلاً اور نیز تو اردو تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہور ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوا و اضلوا اور جملہ قابوہ ہو نہ داندہ اویضہ انہ اویضہ سناہ او کما قال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے ان دونوں مضمون میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات وقوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول دوسرے کے لئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے سو یہ تو ہونہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متحد ہو اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور متحد ہو گا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دو چراغ مثلاً لیکن جیسے دو چراغ نے آتش اور قبل آتش متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی نے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہو گا تو لازم پہلے ایمان ہو گا جس کا حاصل وہی ملازمت مع تقدم الايمان علی الکفر ہے علاوہ برین دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دو چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلہ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے ایسے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرة علی الشئ متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئ کنایہ عن المقدور ہے اور مقدرات

اولاً بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں بذات خود مقدور نہیں ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناط قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالا ملکہ الانقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ و دون ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اُس کے لئے وجود ملکہ الانقیاد اول چاہیے پریہ تو فرمائیے کہ منشاء الانقیاد اور مانع الانقیاد مذکور کیا چیز ہے سو گذارش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہو کہ ایک فعل وجودی اختیار سی ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار یہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہو نہ ہو ظاہر سے یہ تضاد آیا ہو گا سو فاعل اعنی محب کو دیکھا تو اُس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جسکو ہر دونے واسطے باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہو گا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے اعنی منشاء محبت فقط حیات ہے اسلئے فاعل محبت اعنی موصوف بالذات محبت کے لئے سو احیات کا وہ کوئی نہو گا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو یا ضرور فارق ہیں المحبوبین کوئی

اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ تو ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذرات حیات جو اصل محب ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو مخصوص اور مرجع سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مبائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق میں مبداء فعل والمفعول بہ ہوا کرتا ہے بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے والعارض تکفیه الاشارة اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت بواسطہ مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آور ان حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں انشاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گذارش یہ ہے کہ متنبہ علیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافہ کے تحقق کے لئے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت یعنی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضافین ہوا کرتا ہے اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو متنبہین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے زالی ہے کہ اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو انکی مدخلت سے زیادتی علی الاطلاق لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصولات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے معطی جو فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل تحقیقی ہے چنانچہ بحث وسائل میں اسکی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اسکی تنقیح بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور نظام ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم مابین حیات ہو جسکو

ارادہ یا کچھ اور کہیے غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گزر چکی ہے اس صورت میں  
 بنا چاری ہی کہنا پڑیگا کہ کوئی امر علمی ہے سو یہ امور علمیہ بجز حدود اور کون ہے یعنی وہی  
 حدود و فاصلہ مذکورہ اور ہیکل سطورہ ہونگی جو فاصلہ بین الوجود والعدم نہوتی ہیں یعنی دو  
 حیات تو نہیں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود  
 مذکورہ ہیں سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاوین بجز اس کے متصور نہیں  
 دونوں ہیکلین باہم مختلف بالنوع ہوں سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس سلسلہ  
 کہ جب اختلاف نوعیت آپس موقوف ہو تو بذات خود بے اقراران امر ثالث مختلف بالنوع  
 ہونگے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئیگا اور یہ بات باین نظر موحہ ہے کہ محبت  
 کے لئے انطباق میں ہیکل المبوب و ہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت  
 حاصلہ اور ذمی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے سو  
 باعتبار نفس محبت و محبا عنی مصداق حیات تو اختلاف الطباق بمذیکہ اختلاف نوعی ہو جائے  
 متصور نہیں مان باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالہ متصور ہے اس لئے بالفرض  
 اختلاف و تضاد مجوبات ایمان و کفر اختلاف ہیکل کی طرف راجع ہوگا اور حدود و فاصلہ مذکورہ  
 بنابر اختلاف مذکور ہو گئی مگر ظاہر ہے کہ ہیکل مذکورہ اگر استقدر اختلاف کی علت ہونگی تو  
 جب ہی ہونگی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے  
 اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر ہوگا سو  
 کفار نگسوسار میں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جسکے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم  
 جامع و مجموع دو حصہ حیات متنافیہ ہونگے اور اس وجہ سے ہر ایک کا معدن و منشأ و مولد  
 جدا ہوگا سو باین وجہ کہ حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی منجملہ مثنوین ہے کہ ایمان کیلئے اتنی ہی  
 بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اُسکے لئے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت  
 سرور کائنات صلعم ہوگی ورنہ عموم البنی اولی الخ غلط ہو جائیگا باقی رہا حصہ حیات معروض

ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دجانی ہو اور اُس میں بجز کفر اور کچھ نہوشائے فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں تہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب میں عینیہ کافر اسکا موید بھی ہے اعمیٰ اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ یہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو بھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اسکا اثر آگیا ہے ہاں وجود ملکہ ایمانی حسب قرار داد سابق ضرور ہے اس لئے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر نے ملکہ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اسوقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اُس میں سے اُسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتیلہ میں باقی ہے دھوان ہی دھوان اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اسکے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ہاں اسقدر فعلیت التقیاد و درجہ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے ہو ورنہ کفر ہوگا ایمان ہوگا بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت التقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہی اور نہ نجات من النار متصور ہے ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے تھے جیسے اسلمت علی السلف بن خیر سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال غرض قرآن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال بوالکفا ہے اور اُس کو ملکہ کفر اعمیٰ حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلعم کو اروح مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ اروح کفار کے ساتھ ہے مہذباً جیسے رسول اللہ صلعم کی آمد آمد اور بشارتین انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انذار دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلعم نبی الانبیاء ہیں



چنانچہ آیت و اذا اخذنا ميثاق النبين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما كنتم  
 لتؤمنن به وللمصرنہ الخ اس پر ادل دلیل ہے اور اس وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے  
 ہی دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا  
 کہ خود حضرت سرور عالم صلعم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اعداد رافع اعداد ہوا کرتے  
 ہیں سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اس کا جواب  
 یہ ہے کہ تضاد ایمان و کفر سلم ہے پر اعداد و کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما تفق دوسرے  
 ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں  
 بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلعم نہیں ہو سکتا اور اس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ  
 جیسے جناب باری عزہم مراتب تحقیق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اُس کے لئے مماثل ہے نہ  
 کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضد و لاندلہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلعم  
 مراتب فضل و کمال ایمانی و اسکا فی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی اُن کے لئے مماثل ہے نہ کوئی  
 اُن کا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لاندلہ ہیں ایسے ہی مصداق  
 لا ضدلہ ہیں غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارہ تحقیق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی  
 حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ہاں حضرت عیسیٰ علیہ  
 دجال کے لئے شاید مقابل ہوں بالجملہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی  
 کا فرد مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا اور کوئی بدآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انصاف  
 بالا و صاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسری عرضی و صف ذاتی  
 کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال  
 نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی  
 مذکور کا ساتھ ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتھ مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور  
 سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف

اِس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف زائل کے لئے ضد مقابل ہوگا جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب سنیے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہو کہیں ذاتی ہو کہیں عرضی ہو چوتھا رسالت مآب صلعم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اس کے لئے آیت واذ اخذنا ميثاق النبين الخ ہے اس لئے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب مساوی الاقدام ہیں اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سنیئے نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح منجملہ کمالات علمی ہیں چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں علاوہ برین مابالابتداء انبیاء علیہم السلام و اعم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعم تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سبب ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے بالابنہم آیہ و ما نرسل المرسلین الا بشیرین و منذرین جس میں ہر سال تبشیر و انداز فرماتے ہیں صاف اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدا سے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے علاوہ برین تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃ للناس یعنی تمام مخلوق کے لئے ہو

صلی اللہ علیہ وسلم اسلئے تعلیم علی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو غرض امثال خطاب فاتہونی یا خطاب لقد کا لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ یا ارشاد صلوا کما راہتمونی اصل میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں شعر تحفیف تصدیق ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرنا دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں نحمدہ تعلیمات ہیں جب یہ مقدّمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بغشت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث علمت علم الاولین و آخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور دنیا و صلعم جامع جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع جمیع علوم مذکورہ نہیں ہوا دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو محال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو متقنی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اضافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء و بلغا و صلعم سے متصور نہیں ہو سکتا اسکے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ ایوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورہ فتح میں جو یہ ارشاد ہے انا فتحنا لک فتحا مبینا لئنظر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر و تیم نعمتہ علیک الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اسم علیم ربی روح محمدی صلعم ہو اس لئے کہ سورہ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورہ مادہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت تحقیق میں اتمام انواع علوم

ہے کیونکہ نعمت بزرگ علم اور کچھ نہیں الطعمہ اور شربہ لذیذہ اور طابلس فاخرہ اور اماکن علیہ  
 مرتبہ اور مناظر حسنا و محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے  
 کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتون کو  
 سمجھے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً  
 نعمت کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ  
 اگر حیلہ انواع نعماء میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے  
 کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو بجز حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی شخص  
 اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سمجھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ  
 زمانی ہیں انکا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم  
 کی طرف ذہن دوڑا ہے اس لئے چاروں اچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم  
 مراد لئے جائینگے اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسمِ علیم ربی روح پر فتوح حضرت  
 سرور عالم صلعم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مراد روح حضرت سرور  
 کائنات علیہ الصلوٰۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہوتا ہاں  
 اسمِ علیم جمیع اسماء علیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتمت اور یتیم نعمتہ بہ نسبت  
 اسمِ علیم بہ نسبت ذات محمدی صلعم ثابت ہوتی ہے جیسے ہی حسب بیان بالا بشہادت  
 جملہاے مسطورہ عدم تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ  
 تربیت اسم خاص از اسماء علمیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی انکا بھی ربی  
 اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں  
 نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت  
 شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان  
 نہوتا علاوہ برین اکملت لکم دینکم کے بعد اتمت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے

اگر کمال دین پر تمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین بھی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرما دین خاصہ کرب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرما دین تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضع اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلیم اور انبیاء اکرام متصور ہے مابین امت محمدی صلیم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یون نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں سبحانک ہذا بہتان عظیم اور ان کے بعد حدیث بعثت لائم مکارم الاخلاق اور حدیث ختم بی النبیین و ختم بی الرسل مضامین سطورہ بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے بالجمہ آیت مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی و اُستاد نبوی صلیم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور شتمل ہے اور مربی و اُستاد انبیاء گذشتہ اور اسما علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع و بصر سہا کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا چنانچہ اپنے حال سے بھی نمایان ہے کہ جو اس نظامہ مدرک نہیں مدرک سمع و بصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اسکا منتہا سیر لاریب فوق علوم خاصہ معنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک انکا مقام اور منتہا سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرورت شخص اول انکے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جسکے کو اڑوں میں مختلف رنگ کے آئینہ جڑے ہوئے ہوں اور پھر کو اڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے

جو اس طرف کو اڑونکے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کو اڑون میں سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج  
 میں بھی سُرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبزی نور ہوگا مگر بہ طور فانوس مذکور میں کو چھن کر  
 آئینکا ایسے ہی رسول اللہ صلم تو مثل فانوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفیدین  
 اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید  
 ہے جو اس طرف سے کو اڑ میں ہو کر آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص  
 علم سے مستفیدین جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ  
 صلم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلم ہے  
 مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ نقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ  
 حرکت پہنچتے ہیں اور کو اڑ منجملہ اجزاء مکان میں کہ قابل نقل ہی نہیں اسلئے فانوس و آئینہ کا  
 نور جیسے ممکن الحصول ہے دینے ہی ممکن الزوال ہے پر کو اڑ دن آئینوں کا فورتا و فتنیکہ  
 شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی  
 آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے  
 مستفیدین اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے  
 مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفیدین تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین  
 مثال جمیع الوجود مثال نہیں ہوتی خاصکراُس ہمثال کی مثال جسکی شان میں خود اُسکا کلام  
 ہو لیس کٹکٹہ شئی و ہوا سمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سن  
 لیجئے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیئے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی  
 درکار ہے ورنہ نجائیہ علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں  
 فاعل نہیں گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ انکے کمالات خدا واد ہیں  
 خانہ زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جسکے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا یا او  
 واسطہ فی العوض اُسکا فاعل ہوتا ہے سوا احساس مطلق کیلئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص

مثلاً بصارت و استماع کے لئے اجسام خاصہ اعلیٰ اعضا کو خاصہ ضروریں ایسے ہی قابل علم مطلق روح بنوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدنا مصلعم ہوگا ان فرض علوم ربانی رسول اللہ صلعم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لفظ واسطہ فی العروض ہیں پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوئے اور مکرر سے کرتا بت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہی اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار گذر چکی ہے اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو مان سائز ہوتا ہے جو درجہ میں اُس سے کم ہوتا ہے بالجملہ و جال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ جالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے ادھر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اُس کے لئے ضد مقابل ہوگا سو باین نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر باء و استغناء ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حق میں فرماتے ہیں انا عبد اللہ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا اور جس قسم کے فوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے فوارق اُس مردود سے ہونگے پھر بالانہمہ دعویٰ عبودیت نصار سے کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اسپر اُنکا کیا گویا رسول اللہ صلعم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار انبیاء رسالین

اسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم صلعم نائب خاص ہیں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلعم کے حق میں یہورہ جن میں بخطاب عبد اللہ یون فرماتے ہیں واندلما قام عبد اللہ یہ عوہ کا دو ایکو لون علیہ لبد افراقی ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ مخبر و مظهر ہیں اور یہاں جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلعم ہیں سو دیکھئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی عبودیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے باہر ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبودیت مطلقہ ہیں مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ شریک ہیں سو بعد یاد آوری وساطت عرفی رسول اللہ صلعم دوبارہ نبوت یون ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد و اذقال عیسیٰ ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم صدقنا ما بین یدی من التورۃ و بشرا برسول یا قی من بعدی اسمہ احمد منصب بشارت آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھئے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم ہو کر غنیم الکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر خلف کبر و جاتے ہیں جہاں مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یون ہے کہ ایکسہ و یاتین مناسب مقام سنا کر آگے چلے مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق ہی اسی قاعدہ مطورہ سے متصور ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالفرد وہی ملکہ متضادہ بھی چاہیں سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے ان دونوں اثرات کے ملکون میں بھی تضاد ہی ہو گا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے



اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بدرجہ دار میں فقط فرق کمی بیشی ملکہ کفر و ایمان کا ہوگا سو ہمیں ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائے گا اور جس میں ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائیگا اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور اجزائے نسخہا سے مرکب میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نسخہا سے مرکبہ ادویہ مختلف التاثر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر باہینہم باعتبار جزر غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو اجزائے مومنین میں ثابت ہوا ہے رشاشہ و جال ہوگا واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متباہن ہے اور اس طور پر معنی ہدیٰ للتقین اور ہدیٰ للبشریٰ للمومنین یا ان اللہ یجب الکفر فیہ بھی و نشین ہو جاتے ہیں اور تاویل سائرین الی التقویٰ یا الے الایمان یا الے الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہونگے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور سخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اعمیٰ جیسے قہل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر لیکم حکم ایکم احسن علماً اور سوا اسکے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شعبہ انشاء اللہ عارض حال ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق پائے اور یہاں لپچے بڑے علموں کا پہلے سے کچھ پتا ہی نہیں بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے

چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اسوقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں  
 لیے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اسکو اثر ایمان و تقویٰ  
 و کفر و فسق سمجھیے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھیے ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال  
 فرمائیے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع  
 کرتے ہیں جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلعم بہ نسبت ارواح  
 المؤمنین امت ثابت ہو گئی تو اب جملہ واز واجہ امہاتہم کا عطف سپر ایسا چپان ہو گیا کہ  
 کیا کہیے اور حرمت انواع مطہرات قطع نظر اسکے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ و السلام  
 بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اسوجہ سے منقطع ہی نہیں ہوا جو دوسروں کے لئے حلت کی  
 کوئی صورت ہوا اسوجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں اور ہر والد  
 جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعنی حکم و لائنکو مانع آبارکم منکوحات والد  
 جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں غرض  
 جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ انکی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب  
 بھی انپر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہونگی باقی رہی  
 یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو وین مدفولہ بہا ہوں کہ نہوں اور منکوحات  
 والد روحانی میں مدفولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدفولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب  
 ابوین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا  
 جواب انشاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض اور مضامین ہیں ادھر  
 کان رکھیے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھرئیے سینے کہ اس ناکام ہیچمان نے  
 بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ واز واجہ امہاتہم اور جملہ النبی اولے بالمومنین  
 من النفسہم سے محض ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا بغرض الہیمان و تصدیق مولانا و  
 مخدومنا سونق طریقت زبیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ دوام

فیوض کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قراۃتین مابین جملتین اے جملہ البنی اولی بالمومنین من انفسہم اور جملہ وازداجہا تم ایک اور جملہ وہو اب ہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ پیچیدگان تو تصدیق سطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کیجا لگی لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو شکر اطمینان ہو گیا پھر نظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملہ جملہ البنی اولی بالمومنین من انفسہم جملہ وازداجہا تم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وازداجہا تم اُسکے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وہو اب ہم کو بھی ملحوظ رکھا جائی تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وازداجہا تم جملہ وہو اب ہم پر متفرع اے یعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہود حرمت ازواج مطہرہ ثمرہ امومت ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اہل المومنین ہونا ازواج کا خود ثمرہ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب خراش دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجہ و مدلل نہیں ہو سکتے وجہ اسکی یہ ہے کہ تحقیقات مشارالہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس کو یہ گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکورہ دعاوی مذکورہ کا اثبات کے لئے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اسکو کیا کیجئے

کہ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید  
 اول جو کچھ مسطورہ ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں  
 کان لگا کر سینے کے موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا اگر کلام ہو تو نہیں  
 تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اسکا کہہ نہیں سکتا ہو  
 نہ تو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات  
 کا تعقل پتہ پر موقوف نہیں اگر تقابل تضائف ہو تا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا  
 اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا  
 موت بھل مواطیات صادق نہ آئے سو اول تو اجزاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت  
 دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑی و میت  
 کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہوا نہیں سب  
 ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ آیت خلق الموت والحیوة  
 الخ اور حدیث فیج موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات  
 اور وجودات میں سے ہے اعلام کو اس سے کیا سروکار بہر حال یہ دو احتمال ہیں  
 سوان میں سے جو نا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ نکل آئے گا ہاں یوں سمجھ کر  
 کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں  
 بالجملہ یا بین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہر جہ با د اباد  
 رسول اللہ صلعم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے ہاں فرق ذاتیت  
 و عرضیت متصور نہیں وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی  
 بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے  
 اس لئے وقت موت حیات نبوی صلعم زائل نہوگی ہاں مستور ہو جائے گی  
 اور حیات مومنین ساری یا آدھی تھائی زائل ہو جاوے گی سو در صورت تقابل عدم

و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلعم کو تو مثل آفتاب سمجھیے کہ وقت کسوف قمر  
 بے اوٹ میں حسب مزعم حکما اُس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع  
 چراغ خیال فرمائیے کہ جب اُسکو کسی ہنڈیا یا مٹکے میں رکھ کر اوپر سے سر پوش رکھ دیجیے  
 تو اُسکا نور بالبدلتہ مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دوبارہ زوال حیات میں  
 کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اُسکا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صفات و صفاتی  
 اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھیے کہ گل ہو جائے کہ بلبلین نور بالکل نہیں رہتا  
 البتہ روشن یافتہ یا کیس قدر تھوڑی دیر تک سرفتید میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور صورت  
 تقابل تضاد رسول اللہ صلعم کے استتار حیات کو تو ایسا سمجھیے جیسے معمولی برودت آب سرد  
 گرم کرنے کے وقت حرارت آتش سے دیجاتی ہے اور زوال حیات مومنین کو ایسا سمجھیے کہ خاک  
 و پتھر و چوب وغیرہ اول کی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب  
 یا استعمال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہو لئے اسباب حرارت کی ہوتی  
 ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی البتہ زیر پرده حرارت مستور ہو جاتی ہے ورنہ  
 زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ ہوگی صفت عرضیہ ہوگی جسکے لئے کوئی  
 موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات  
 واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ بعد  
 مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عالم حال آب ہوتی  
 ہے اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں  
 ہوتی اقتضا کے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں  
 خارج ہی سے آئیں ہیں خدا و ادین خانہ زاد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری اسکی جگہ لگتی  
 ہے اور اگر اس مثال میں دوبارہ الطباق حال کچھ غلبان ہے تو ہم اول تو آب سرد ہی کو  
 پیش کرتے ہیں پر باین شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ

بار ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیت سے زیادہ گرم کر لین یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کر لین ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارجہ جنہیں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالین بہت ہیں کپڑا چاندی بذات خود سپید ہیں اور شجر سونا بذات خود سرخ ہیں نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں انہیں سے بعض اشیاء پر اور رنگ پڑتا لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جہول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپیلا جہول دیکر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سونا وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیت کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لین اور چاندی سونے پر اول جہول کو ریت کر دوسرا کوئی اور جہول کر لین تو بیشک لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اُسکے قائم مقام ہو جاوے گا اب بعد اسکے کہ کیفیت استتار و زوال حیات و نشین ہو گئی ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں اہل عقل میں سو کسی کو سمین شامل نہو گا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح میں سے ہے اور ثانیاً وبالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود جہول الکفیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم غصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحمیۃ نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم غصری بھی

بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے پھر جیسے پانی بعد زوال  
 مجاورت و مقارنت مذکورہ شدیاً فنیٹا ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیت پر آ جاتا ہے بدن حیوانی  
 بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شدیاً فنیٹا اپنی حالتیں بد لکر جمادیت اصلیت پر آ جاتا ہے خیر حیات  
 کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اسکی تحقیق چاہیے  
 کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مخدوم من اول تو خلاوند  
 کریم ارشاد فرماتے ہیں وما کان لنفس ان تموت الخ اور کل نفس ذالقة الموت ان دونوں  
 آیتوں میں انتساب موت الے النفس ہے جس سے نفس اعنے روح کا عروض موت  
 ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں  
 حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت سائر حیات  
 ہو کہیں رافع و مغربل ہو یا ان اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ  
 اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی  
 کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے  
 تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات  
 ضرور ہے اور کچھ بوجہ جیلولت درو دیوار و ابرو غبار یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات  
 زمین کاٹے لور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف  
 اول یہ صدہ بے نور می قمر کو پہونچتا ہے پھر اسکے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے  
 ہیں اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدہ نہیں پہونچتا البتہ قطعات  
 زمین ٹٹے لور ہو جاتے ہیں رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلعم سوہر چند اسکی موت کی بھی  
 دو صورتیں ہیں ایک تو وہی عروض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس  
 صلعم بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد صغیفہ ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اسکا  
 زوال بھی ممکن ہے اور اسکا عدم بھی وجود کو برابر مرتبہ امکان میں امکان نہ کہتا لیکن عالم اسباب میں

کسی سبب کے ساتھ ارتباط سببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و سما کے لئے شمس و قمر احراق اجسام سوختی کے لئے آتش حرارت پرورد تبرد کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے بواب باصواب خدای سبب الاسباب لئے بنایا ہوا اس طرح قطع علاقہ روح اولہر حضرت ساقی کو ترصلعم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو نیلے روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار و ادود ہش مثل ابصار و استماع سبب اسی پر موقوف ہیں غرض بغرض اتمام فاعلیت اور تکمیل بخیریت تعلق بدن کو روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کا تب کو قلم کی ضرورت ہے یا نجار کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہر اگر یہ آلہ بدن ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران لئے دست و پا معذور ہے بالجمہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور افعال اگر پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی شمار سبب کا مغلوب ہو جائے تو یہ غرض صلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو فیہ کمال لایف و قصین بن ایک کمال علمی دوسرے کمال علمی کمال علمی بذات خود مقصود نہیں بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے ہاں حصول کمالات علمی بے وساطت کمال علمی تصور نہیں اسلئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر اور علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے باہر ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کا یہ ارشاد و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون یا واما مردوا لایعبدوا الله محصلین لہ الدین خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم دوسرے ان اگر کم عند اللہ انکم وغیرہ آیات سبب اسی جانب شیریں علاوہ برین عامل بے علم کا محمود و غلاتی ہونا اور عالم نے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ امر بدیہی ہو کہ علم الہ عمل ان سبب زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کو حق فیقہ حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہیں خلق الموت والحیوة لیلکونوا عبادا



جملہ لیبیلو کم ایکلم حسن عملا سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اُس کا خوف اور پھر ایمان بعثت جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں اسوجہ سے رسول اللہ صلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اکثر و اذکر ما دم اللذات الموت بالجملة حیات اصلی منشأ اعمال اور سبب اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے چنانچہ مذکور ہوا اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہو گا یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیار یہ کارک جانا ہو گا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیار ہی ہوگی چنانچہ آیت اللہ تبارک فیہ فی الانفس میں موتہا والی لم تمت فی منامہا فیفسک التی قضی علیہا الموت ویرسل الارضی الی اجل مسمی بھی بالاتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے اس لئے کہ اس کا دار سال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو عمل میں بحر حرکت اور کیا ہوتا ہے بالجملة حیات و موت امساک دار سال قوت عملی ہے قوت عملی کو اس میں کچھ دخل نہیں اگرچہ اہل ظاہر بقا و علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موت قوت سمجھتے ہیں اسجگہ سے امکان اور اک ثواب و عقاب قبر اموات کے لئے مسلم ہو گیا ہو گا مگر اسقدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال مدعی ہے سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلم کی نسبت بھی واجب التسليم ہوگی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجے گا علاوہ

برین عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہاں بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو در صورت تضاد موت کہنا چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی نور اور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول الصلعم اور انبیاء کرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھیے اور میت سمجھیے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نفر مائیے جب یہ مقدمہ مہمد ہو چکا تو بغور سنئے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں ایک تعلق فعلی اور فاعلی اور دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اسکی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے مائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان وحدہ لا شریک لہ ہوتی ہے اور کیونکہ ہوندا و نذا خلق کو جمیع قوی افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قوی اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اُسکے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لا شریک لہ بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اُس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور ہٹتا ہے

اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی عامل و صاحب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر ہو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندرج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہو تا زیادہ روشن ہوگی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت باقی شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز یا بین فاعل و منفعل حاجب و حامل تو نہ ہو پر شرائط الفعل مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تماخضی قوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و اسماک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہو متصور نہیں ہاں اگر تعلق قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ فقط تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق الفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتفاع متعہ ہو پر بجہت الفعل و منفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات مسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک مسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مومنین کو ساتھ تو تعلق الفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن الہی کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہو اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اور وغیرہ غرضی ہے

سوا اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاہرم رسول اللہ صلعم کے اعتبار سے  
 انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال  
 ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل اور دھڑلین وغیرہ سے آئنا سا مناسو جیسے  
 آئینہ اور زمین کے پچھلے کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف  
 سمٹ جاتا ہے زمین کی طرف آدھا رہے نہ تھائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین  
 حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہولیتا ہے  
 مگر در صورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی نے نور نہیں ہوتا  
 زمین بھی نے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل  
 تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے پناخ آیات و احادیث اس پر دل ہیں تو پھر موت  
 مومنین کی قویہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مومنین  
 جنکی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ پارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور  
 تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور  
 اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت  
 حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عارضی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے تب اسکا  
 انجام یہی ہوگا کیونکہ انفاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابراہیم صلعم  
 اور معروضات ارواح مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر ہر طور تقابل تضاد ہوا تو تقابل  
 عدم و ملکہ انفاک علاقہ افعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بیجان ہو جانے کو  
 مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت  
 مثال افعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ  
 سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے  
 سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب پیش برین نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے

ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعال نہیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال ہوگا بلکہ مثل تعلق نوز جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے بالجمہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقلیل غماز ہے مگر اس بنا پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم صلعم اور جسد مطہر جناب رسالت مآب صلعم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت سننے انقطاع علاقہ حیات تصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکہ اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہیں پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسید طح قابل انکار نہیں بجز اسکے مقصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم استتار حیات بدستور مسطور بھی جائے اور موت مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو یا نہ یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور متضام، ماہیت آفتاب اعنی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر گرہ یا چرخم فورانی ہو اکر تا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں معمول غفیر عالمہ عنہ دائم بشرط انفعال اسلئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بیوجہ اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم منقطع ہو گا چنانچہ ولان تنکھوا الزواجر من بعدہ ابدأ بعد ملاحظہ اجازت عامہ

جو در صورت موت ازواج آیتہ الذین یتوفون منکم ویدردن ازواجائیز جن بالفلسفین اربعۃ  
 اشہر و عشر سے دربارہ نکاح متوفی عنہما زوجہا ثابت ہے اسپر والانت کرتی ہے یعنی علی العموم  
 آیتہ یتوفون منکم تو بعد عدت در صورت زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیتہ الا ان  
 تنکحوا ازواجہم منکم نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد وال ہے پھر تطبیق کی بجائے اور کیا  
 صورت ہے کہ نکاح منقطع نہوا ہو اور بقا نکاح نے بقا و علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر  
 اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر سیراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع  
 سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دل ہے اور آیت کل نفس ذائقۃ الموت ذوق موت  
 پر شاہد ہے سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جہی متصور ہے  
 کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی معلوم جو مبداء حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو  
 پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو نہیں کہیں چاہیں کسی اور بدن  
 کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لئے ہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال  
 اجواف فی خضر اور لفظ عندہم جو آیتہ لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا میں واقع ہے اس  
 پر دل بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول الفعال مذکور بھی زائل ہو جائے پھر نئے  
 سر سے ایجاد الفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں اور یہی تعلق حیات  
 شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے جو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین  
 ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح نبوی معلوم و ارواح  
 شہداء جو سر مایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اسوجہ سے حیات روحانی تو زائل  
 نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض و انقلاص روح  
 ہو جنکے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت  
 ہو الغرض آیتہ کل نفس ذائقۃ الموت اور آیتہ لا تحسبن الذین الخ و الذین محج بین اور پھر انبیاء  
 و شہداء کی حیات میں تفاوت ہی یعنی شہداء و مین وجود حیات روحانی وقت موت جسم خالی سے

کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اسوجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث  
 لازم نہ آئے لیکن ہرچہ باوجود بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی  
 رہتا ہے نہ ارواح اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بحر و انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چنندے شہداء  
 کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے انکو حیاتِ حانی  
 و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مومنین امت کے لئے اس نقصان کی کچھ کمکافت  
 نہیں کیجائی بہر حال ابدان دنیا سے دونوں کچھ تعلق نہیں رہتا پھر اشیا متعلقہ ابدان دنیوی  
 سے تو تعلق کہاں جو انکے اموال و ازواج کو جو ان کے تون انہیں کے ازواج و اموال سمجھے  
 جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی ندیں کیونکہ اموال  
 و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازواج سے  
 قضا و حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہی احوال دنیا سے بدل یا متحمل  
 وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزا متحملہ کا بدل ہوتا ہے ابدان جنت کو خواہ انقسم ابدان  
 طہور خضر مومن یا انقسم غیر ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع  
 ہے تو وہ ان کی ازواج و اشیا سے انتفاع ہے الغرض یہ چیزیں ارواح کو بتقنا لئے تعلق جسمانی  
 مطلوب ہوتی ہیں بذات خود مطلوب روحانی نہیں اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج  
 و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائیگا اور باوجود حیات شہداء انکی ازواج  
 کو مثل ازواج دیگر مومنین امت بعد انتفاضے عدت اختیار نکاح ہوگا اور انکے اموال متروکہ  
 میں میراث بدستور معلوم جاری کیجاگی ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا  
 اسلئے ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی  
 ملک میں باقی ہیں اور انکی کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں  
 بالجملہ موت انبیاء اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہاں استتار حیات  
 زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت ضد حیات

اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید ہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلعم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا انکسیت اور سو آپ کے اور نگو بھی جدا ارشاد فرمایا انکم میتون اور مثل جملہ لاحقہ ثم انکم یوم القیمۃ عند ربکم مختصمون سب کو شامل کر کے یوں ارشاد نہ فرمایا کہ انکم میتون بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت میں فرق ہے چنانچہ اسکے اثبات کے لئے تقریر روانی اور تحریر شافی کافی اور اراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم اور موت مومنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم انخواموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کہینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں العتقونی من اللفس حین مونیہا والقی لم تمیت فی منامہا جب دونوں کی حقیقت تو فی اور اسماک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم اسماک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو بچہ جو حال وقت اسماک موت ہوگا وہی حال وقت اسماک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اُس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہیے کہ موت میں سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہان وقت موت انقطاع حیات ہو ومان وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صودت میں حسب قرار دوسرے سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آبلے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو چنانچہ آنحضرت صلعم کا کلام اس ہیچمان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں تمام جینامی ولاینام قلبی او کما قال لیکن اس قیاس پر دجال کا



مال بھی پری ہونا چاہیے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی علیہ وسلم بوجہ منشا کیت ادولح مومنین جسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہو گئے ہیں دجال بھی بوجہ منشا کیت ارواح کفار جسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہو گا اور اس وجہ سے انکی حیات قابل انفکاک نہوگی اور موت ونوم میں استتار ہوگا انقطاع نہوگا اور شاید ہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونیکا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کہا بیٹھے تھے اپنے نوم کو ہی مال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عینا سی ولاینام قلبی اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بنا پر معرض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبداء فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اٹھا رکھیے اور اگر یابین نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل اسکو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و منصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح منصرف فی البدن ہے نہ بدن منصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل میں پر زیبا نہیں سوا دل تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ فیضالات قاذح مطلوب مسطور نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر باہینہ فعل بمعنی مبداء فعل و فاعلیت سوا ایسے ہی بیان بھی خیال فرمایئے کہ کارخانہ تصرف بالعکس یعنی ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل اور سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہیے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے غایت ما فی الباب امکان و عرض نہی سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا ایسے ہی علم الہی بمعنی مبداء علم میں کیا کہا جائیگا اور یہ بھی نہ ہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل

تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے سوجب تعلق فعل  
 میں گنجائش ملاحت ثابت نہیں تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہوگی اسوقت بحمد اللہ  
 جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سیدنا ام سلمہ سے فراغت پائی اور  
 محض بفضل ربانی اور بہ مدد ہدایت یزدانی مجہد جیسا پیچیدگان نادان ایسے مقامات مشککہ  
 یوں صاف اپنا دامن بجا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا نہ ذہن ہے نہ فہم ہے  
 نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرصت ہے نہ فراغت نہ علم و سفینہ ہے نہ علم و رسینہ فقط پیران  
 عظام اور استادان کرام کے انتساب کی بدولت مدد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلعم  
 کا پروردار بندہ پیچیدگان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبرستہ رہا خوب واضح نہوا  
 گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا اس لئے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس معون  
 کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و ثواب فقط قوت علیہ کو روک لیتے ہیں  
 اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالا اعمال بوجہ موت منع ہو جاتا ہے باقی رہی قوت  
 علمیہ اسکا حال کچھ معلوم نہوا کہ اس میں کچھ فرق نہ آتا ہے یا نہیں سو بیاس خاطر اہل فہم کچھ  
 عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہمون سے دُر تا بھی ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ  
 حکیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم تو فی  
 و امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متنازع ہیں اسلئے کہ امساک  
 کے لئے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنیوالا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی  
 ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و امساک بالا التزام حرکت شے مرسل و امساک  
 کی جانب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ  
 متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسمین کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی  
 تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہو کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب  
 روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادہ عقلی یعنی جس سے اور اک معلومات ہوتا ہے اور ہمنے

اور اق سابقہ میں اسکو مبداء انکشاف کہا ہے دوسرے مادہ علمی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اسکا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے سوان و دون میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لٹائے ہوئے بیٹھا ہو اور اسکے سامنے سے آنے والے گذر کریں تو بے انتہا اُن سبکو دیکھ گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے اب دیکھیے کہ اس دیکھنے میں اسکی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی لیکن بہر طور ویدا رگزرندگان رگبذربے ارادہ میسر گیا ہے اور یہ کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال نفرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی اِصاار ابصار ہی نے کیا قصور کیا ہے ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے اگر یہ حرکت نہوتی تو علم بھی نہوتا اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر ہوتی ہیں اُنکی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے اگر یہ نہ تو حرکت ظاہری اختیار ہی نہو مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیار ہی نہو وہاں حرکت باطنی بھی نہو بلکہ حرکت باطنی کہی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اُس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے اوکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتدا کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہوا اسکو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہو کسی قاسر کے قس کسی عارض کے عروض کے باعث اسکی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہو کہ میں اور ختم ہوا کرے جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں ایک مادہ علمی دوسرے قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر

اُسکے تعلق کا مدار انہیں چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت  
 علیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدلی  
 قوت علیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو تو یہ بات آپ روشن ہو گئی ہوگی  
 کہ موت اور نومین جو اساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی علیہ ہوتی ہے اور اس وجہ  
 سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم  
 جو بے حرکت عالم میں آتے ہیں انکے متنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل  
 ہونگے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے باقی جو اس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اور ہے  
 نہیں کہ مادہ علمی متحرک نہا اُسکو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے البصار انفتاح چشم پر موقوف  
 ہے اور وہ ظاہرہ ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعل البصار کو  
 روک لیا ہے تو البصار بجز و ج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور سمنے مانا یہی حق ہے اور ہمارے  
 نزدیک بھی یہی حق ہے تو اسکا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حد چشم سے متصل ہیں ادھر  
 سے مبصر پر واقع ہیں بیان سے لیکر دہانک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے  
 یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ  
 اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کر پوچھنے کا سد حد چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور  
 پھر فریہ ادراک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے  
 ورنہ البصار بجز و ج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور  
 احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا مگر مان یوں کہیے کیفیت ضرورت معلوم  
 نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان کی ثابت ہے خیر اگر برہان شاہد ہے فیہا اور اگر  
 تجربہ پر بناوکار ہی تو اُسکی فصیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو عین عرض کی بلکہ ایسی عمدہ ہو کہ  
 سو اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی مقصود نہیں اور سمنے مانا البصار و خروج  
 اشعہ ہی ہوتا ہی تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے حرکت بالقدر اور بالا راہ میں نہیں اور حرکت

بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھتے تو حرکت بالقدر ہے کیونکہ جسم میں روح نہیں مبادئ  
ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات  
نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں  
بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اسلئے کہ ارادہ قبل تعلق میں الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم  
الفعل ہوتا ہے یا چون کہیے قبل التعلق بعدم للفعل ہوتا ہے بہر حال جو چاہئے سو کہیے ایک حال  
کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضائے اور  
کسی کا اقتضائے ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضائے اقتضائے بالحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت  
کو بذات خود متحرک مینے تجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل  
ہو جائے یا ان ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں بالجملہ اندام فاعل جسکو حکما طبیعت  
کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور  
عمرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنی خداوند کریم نے متحرکات  
طبیعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہر معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسرتا سرہ اجسام اور متحرکات جنکی  
حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کی  
اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں  
بلکہ جب کہیے آنکہ میں بند کر لین اُسکے لئے اساک ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت  
حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق وشم و لمس میں کیا کہیے گا یہاں وقت اور اک حرکت کا ہونا  
ضروری نہیں اور اگر گہ و بیگاہ جسم مد رک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں  
مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و ذوق وشم و ذوق میں نہیں  
ہوتی بہر حال یہی کہنا پڑیگا کہ ان علوم کا انداد قوی علمہ کے اساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس  
جانب توجہ نہیں حاصل کلام کا اسوقت یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی  
میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی

اور ہی قوت کا نام ہوگا اس لئے کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلی ہی معلوم ہو چکا  
 اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب  
 حرکت معلومہ عارض حال قوت علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوت علمیہ ہوگی اور یہی ہمارا  
 مطلب تھا بالجمہ وقت موت یا خواب قوت علمیہ پر عارض اسماک و توفی ہوتا ہے قوت  
 علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم  
 تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے چنانچہ بالانہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات  
 پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے یہی بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں  
 ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں اس صورت میں گو عدم اسماک قوت علمیہ مسلم رہا پر اسماک قوت  
 علمیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک  
 مثل حرکت سمجھنے اپنی حرکت نہ سمجھے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے  
 کہ جمیع الوجوہ اسماک قوت علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اسماک  
 واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اسماک نہ ہو کیا بعید ہے جانور کو اگر ایک جانب سے  
 روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے ندین ہو سکتا ہے کہ سمت  
 خارج میں اسماک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال اسماک نہ ہو باقی رہا عالم مثال کیا  
 چیز ہے اُس کے اثبات کی ہمو کو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب  
 میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں  
 سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اُسی کو عالم مثال کہتے ہیں  
 بہر حال اسکاں علوم بعد عارض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ التماس ہے کہ  
 بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجیۃ باطن قوت علمیہ میں حدوث سبب  
 مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لئے مفعول یعنی معلوم  
 ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے اب اگر

ہم یون کہیں اور پہلے ہم بزورِ لائل کہہ چکے ہیں کہ حکم تقابل تضالیف علم کے لئے وقت  
 تعدی فاعل کے مقابلین مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول بہ  
 اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس  
 بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق  
 اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الے الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں ورنہ ایک امر  
 بسیط وجدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ اعنی معلوم بہ ہوتا ہے سو جیسے موجود خارجی  
 میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے  
 علم بھی نہیں ہوتا اگر اس طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود  
 نہ ہو تو کیا محال ہے گھرے میں پانی کا مٹدب گھرے کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے  
 خالی گھرے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماء  
 آب اگر گھرے کو توڑیں تو وہ محدب ہوں کا تون سالم رہ سکتا ہے بلکہ بہتا ہے اور جب  
 یہ حال ہے تو قبل دخول سبوا اگر پانی میں شکل محدب پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے  
 سامنے کیا دشوار ہے اس طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم  
 متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیکل  
 ہی ہوتی ہیں ذو ہیکل اعنی وجود جو معرض ہیکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا  
 اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف  
 میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر حضور ثواب وعقاب بعد موت داخل مبداء  
 انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم  
 مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متفق  
 ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ العظیم المتعال آب لازم یون ہے کہ قبل جواب شبہ  
 خاصہ اس غلطی کو بھی مٹائے چلیے جو حدیث ابی داؤد ماسن مسلم سلیم علی اللہ و اللہ علی روحی

حتیٰ اسم علیہ او کما قال کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لئے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلیق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو ملحوظ کرے کہ قوت علمیہ معنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع اکل علی اکل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہو نا ضرور ہے کیونکہ علم یعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جب وقوع ہے اُس کا علم بھی ہوتا چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے ردّ علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے چراغ کو جس وقت کسی ہینڈ یا مین دہر دیکھے اور اوپر سے سرچوش رکھ کر بند کر لیجے تو وہ نور منبسط ہو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اُس شعلہ اور اُن شعاعوں پر اُن شعاعوں اور اُس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آ جاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط دور و دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے اس صورت میں حامل معنی حدیث شریف کے یہ ہونگے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اُس حالت استیغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ مجبوریّت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرمادیتا ہے یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع



حاصل ہو جاتی ہے سو چونکہ سلام اطمینان بھی بخیرہ و فالح متعلقہ ذات خود ہیں اس لئے  
اُس سے مطلع ہو کر پھر حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں اس صورت میں  
اثبات حیات اور دفع مظنہ مہات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب میں اور تکلفات  
کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جدائی کے جو واقفان حقیقت سبدا را انکشاف کو حاصل  
ہے لفظ رد جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاید ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے  
کہ ایک چہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گزرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض  
کر تا ہو اس صورت میں استغراق براے نام ہی رہا بلکہ یوں کہو در پردہ اُس کا انکار کرنا پڑی شبہ  
ایسا ہے کہ اور مجبور تھے جواب پر تو اس کا زوال شکل ہے ہاں بطور اضر البتہ اس کا جواب  
سہل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل  
ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مومنین امت شصیری تو جو ناسا امتی آپ پر سلام عرض کر بیگا  
طرف کا شعبہ لوی بیگا ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد عبادت  
اطلاع سلام معلوم تو ہو گا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہو گا آخر شعب غیر متناہیہ اور  
ہیں ہاں یوں کہئے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اُس شخص کی موت کا  
موسم ہے جسکی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ  
اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی ضیہ پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اُس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل  
مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو اُن اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں  
استراعیات ہیں اُس سارے مخروط یا اُس کے کسی جز کے انقباض یا انبساط سے فتور  
لازم نہیں آتا اس صورت میں جب اُس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود  
ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ  
سے جسکا مرکز اس مثلث یا مخروط کو مرکز اس ہو تو اس بات کا تصور خود محال ہو جائیگا کہ روح  
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سبدا را انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی

ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہو گا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اسکے حق میں بجز انتراعیات ہیں اُس کے محیط کی جانب واقع ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں القباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب غلطی ہو جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس غلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو ہر مدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں عام اس سے کہ مدفولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدفولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدفولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائیں نفادت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا جواب اس غلجان کا چونکہ ایک تہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اور اقرب خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر لال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گزارش ہے کہ یہ تہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کیلئے تہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلعم کے لئے حلال ہونا اور واسیتہ النفس کا جائز ہونا غلے ہذا القیاس دریاہ انزلج آپ پر عدل کا واجب ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سنکر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم لایمان کہو بیٹھتے ہیں اس تہید کے ضمن میں انشاء اللہ طرح حل ہو جائینگے کہ بجای زوال ایمان امید کمال ایمان ہو بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں

تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہون یا ہون موجب اور مدلل کرنا تا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چل جاتے ہیں اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھوڑتا ہوں مخدوم من عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ و قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کا زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبدیہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یا مرد کہ در کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے عقل کی کمی کا حال پوچھیے تو بشہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہے وجہ سے ایک مرد کے برابر کہی گئی ہے چنانچہ ماہر ان کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سہرا بیک عجیبہ بین نہیں آئی مگر بعض احادیث و اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اس قدر کمی ہے مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ در بارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کو گئے زیادہ صابر کون ہے زیادہ شاکر کون ہے زیادہ عابد کون ہے زیادہ عالم کون ہے تو آپ نے ان سب سوالوں کو جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناسف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف صبر و شکر و علم و عبادت حقیقہ اور اولیٰ و بالذات عقل ہے اور قوت علمیہ اور تالیف قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضا جسم صابر و شاکر وغیرہ ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور عروض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوتا کہ اشارات نقلی در بارہ نقصان دین موجب ہوا جن میں

اور وہ شکوک جو خیالِ احتمال میں قابلیتِ زنان در باب نقصانِ دین بعض لوگوں کے  
دلوں میں گذرتے ہوئے رُفیع ہو جائیں اس لئے معروض ہے کہ ہر مردِ جنتی کے ساتھ دنیا  
کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں  
دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہیے عقل ہو  
کہ نہ اور دخولِ جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اُس کے مقابل میں دو عورتیں  
ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وراثتِ جنت میں بھی جو آیت ذلک الجنتی الی اور تمہا بما کنتم تعملون  
سے ثابت ہے وہی حساب لکڑ کر مثل حظ الانثیین میں ہے اور دو عورتیں ملکر دین  
میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین با شمارہ وضعِ نفث اور نیز باین وجہ کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے بیانِ نقصانِ عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہی  
اور اعتقادِ عقائدِ محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو  
بحکمِ افتقارِ عقل قوتِ عملی پر عارض ہوتی ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمالِ کیفیہ  
مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطورِ دستور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوتِ  
عملی مرد کی قوتِ عملی سے آدھی ہے معہذا جملہ بما کنتم تعملون اس جانب مشیر ہے  
کہ میراثِ جنت کا مدارِ عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم لفعلا جو رکوعِ یوسف میں  
میں واقع ہے میراثِ دنیا کا مدارِ نفعِ رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدارِ کارِ میراثِ  
جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ  
یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال اُن سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہوں جن غرض عورتوں  
کی قوتِ عملیہ بھی مثل قوتِ عقلیہ مردوں کی قوتِ عملیہ سے آدھی ہے اور قوتِ عملیہ ہی  
پہنچ و بنیادِ دین ہے تو دین میں بھی بقدرِ نصف کمی ہوگی اور چونکہ دونوں قوتیں ہی تمام کمال  
حیات اور ملکاتِ روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے  
آدھی ہوئی تو لازم ہے کہ عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مریض

یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قولوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہونگے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کو باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبدلتہ تعین اشیاء مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبادل ہوتا ہے سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبدلتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ تعین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیز دن کی ضرورت ہوتی ہے یہاں تک کہ ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب میں باہم وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سرد کار ہو تو اس کا جواب یہ ہو کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے ملکر ایک تیسری مقدار ان دونوں سے بیکرا اور میان باہم طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہو اور اس قدر اس مقدار کا حصہ تیسری حاصل جمع میں ہوتا ہو بلکہ اس کے ہر جز وجود میں دونوں برابر شریک ہوں سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے

اور اُن دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی ہے تو وہاں بھی شرک متعارف ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اس مقدار مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مفادیر کی کچھ خصوصیت نہیں جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں بان ظہور اُن احکام کا کمیات میں نظام تھا اس لئے اس باب میں کتابیں مرقوم ہو گئیں اور اہل عقل نے اُس کے استعمال میں عقل آریاں کیں اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا اس لئے اُس طرف کوئی متوجہ نہوا اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکتوں نے ناک والوں کو ہنسنا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسین گے مگر چونکہ تقریر ثبات حیات اصل سے اُن صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کہہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا بالجملة اسید یون ہی کہہ رہا ہے کہ باب فہم بشہادت دیدہ بصیرت اس دعویٰ کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کا احکام ضرب کو نام سمجھیں اور سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی اُن دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کی نسبت چوتھائی ہونگے جب یہ بات پیشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مرد کو لئے ہوئے عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادت آیت الاعلیٰ ازواجہم و مالکیت ایماہم ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں سو قسم اول میں بشہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت و حدت اور دفع بے سوسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار کہ عشق بھی اُس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازواج میں حلت قضا و شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ

زوجیت القسام بمقتضیٰ ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت و حشمت و حدت بے نفع رسائی یکدیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنیوں کا جنسی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بے نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا بھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں ملکر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوگی اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقصید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین میں بھی تناسف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ از دواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو از دواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بے نسبت قوت عقلی و قوت عملی صاف مضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضرب کے مقدار اعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے ادھر صاف مضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضرب فیہ اعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات سمیع خلاف مقصود جو عمر و مان و دولت و جدان کی نظریں قاطع تقریرات اثبات تناسف دین نظر آتے تھے نے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بظن استعباد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھانا بھی ہر اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہر اسلئے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ احوال جنت بطور مجازات ہے بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام قائل کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو یا قسم مجازات ہی سمجھیے مثل قائل دار دینا قضا حاجت نگاہیے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اسلئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی

نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار و دنیا دہان بھی ستائیں غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسائی ہو اور باین وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسائی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مروت جو بوجہ جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہو کر تی ہے ہنوز منظور ہے سو بعد ارتقاء حوالہ اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کوئی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اہل سبب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے جو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اگر کا نفس بھی مہذب ہے اور جو جنتی ہے پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسری سے محبت اور اُس ضروری ہے چنانچہ اتحاد صحیح اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک نسل ہونگے بالکلہ بوجہ بیکار ہم جانو تاہم دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع تھے قابلِ ملاحظہ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ ہیں عورتیں مردوں سے جو روحانی تئیں مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو ہاں قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں البتہ اس بات کا قابلِ لحاظ نہ ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چند ان شخص باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابلِ لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے شہم و گوش و بینی اور سوائے ان کے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور انکا ہونا محبت و ممانست میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور انکی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت



روح اور انکا ہونا باعث ازاد محبت مجاہدت و اتحاد فنی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہوئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتوں کے لئے زوج کامل ہیں علامہ برین دقول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں ہاں تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اُسکے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کی برابر ہیں اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں سوائے اہل آخرت دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار حاجت تقابل بھی وہی حساب لکھ کر مثل حظ الانثیین بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں ہاں تقسیم دینا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہیے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل پار ہی ہے سو اس میں دو عنایت ہو مگر باقی بوجہ باقی نہ رہنے عورتوں کے جو دو کی کمی رہ گئی تھی اُس کے عوض میں جو عین محنت ہو مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شہرہ خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دنیا میں کیے تھے یہ قدر منتزعت ہے کہ اُس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرمائی ہیں واللہ یضعف لمن یشاء تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر دان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئین تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائے جنت کی مخلوقات میں سے جو انکی بھنسن ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر نہیں اور یہ فضیلت ننان بنی آدم باین وجہ قسمیں عقل ہی کہ ننان بنی آدم نے اطاعت خداوندی

میں مدتوں جان گنوائی تھی جو رون نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو انکے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں نہ افرماتا ہے ان اگر کم عند اللہ القلم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں تواضع سے رفعہ اللہ اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع لے لی عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا سو یہ بات زنانہ نبی آدم میں تو ہے ہاں جو رون میں نہیں مگر جیسے اعمال میں فیما بین ہی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد ختنی کی زوجہ کامل ہوتیں ویسے ہی دو عورتوں کے عوض جو رین ختنی حساب سے ہوتی ہوگی نہایت ہوگی اللہ اعلم بالحوالہ ازواج دنیا اور ازواج جنت میں دنیا میں اگر پار کی اجازت ہوئی اور جنت میں رولین تو کیا مضائقہ ہے عقل صائب اسی پر مشاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسبت اور اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت تو رین دل حیران و پریشان کا خطاب نہایت عجیب تو کچھ سچ ہی نہیں کہ عورتیں کو داخل ازواج نہ کیے اور ملک ایک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنی مالکستان ہم میں مثل قسم اول یعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں سواس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جمیع اور آرزو بوس و کنارہ وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم منظور ہوگا بلاشبہ قابلِ باحت ہوگا سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہو تو ہی ہر مرد کا

اعتبار سے ناقص ہے الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم  
ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت  
ہے اور رشتہ خدمت اور ملاقات خادمیت و خدمت عطا و تقلا کسی عدد معین کو مقتضی  
نہیں جو اس کا لحاظ ہے بلکہ باین نظر کہ خادم اگر ہزار میں تو کیا ہوا پھر خادم ہی میں اس قدر  
خادم کا مجموعہ بھی مرتبہ جزد و سیت کو نہیں پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خادم  
تجدید عدد موافق محکمات نہیں سب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم  
اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارہ ازواج وہی تعلیم عدد  
منا سب ہے جو اوروں کے لئے دربارہ مالکیت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھیے تو سنئے  
کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جولاہم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سی بجائے  
مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع اقیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معام کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُمتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال  
سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اقیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس  
آفتاب جو اُمتیوں میں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے انوار یعنی  
دھوپیں سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے بھجنس ہے یا ایک دھوپ  
دوسری دھوپ کے بھجنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے  
کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب  
کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے  
عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی اقیوں میں ایک امتی دوسرے  
امتی کا بھجنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود بھجنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر  
کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا

ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ ثابت ہوگی  
 جو نسبت کے آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہو سوا ہرگز کہ آفتاب عکس آفتاب اور آفتاب اور  
 دھوپ میں کوئی نسبت نہیں آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب  
 کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو ۵۔ یہ نسبت خاک ابا عالم پاک ۶۰ لاکھ عکس  
 آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں چہ جائیکہ دو چار اسلئے  
 کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب ہیں عکس آفتاب اور  
 دھوپ دونوں حدوث و بقا دونوں دروازہ گرد دولت آفتاب ہیں الغرض آفتاب عکس  
 آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت  
 زمین و آسمان ہے اگرچہ صورت میں یا رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید  
 مساوات اور فکر برابر ہی ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور  
 ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان  
 ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام ہسمانی میں مثل خورشید و غبار و مائل کہا جائے اور یوں کہا  
 جائے قل انما انا بشر مثکم پھر ایسے مساوات مابین سرور کائنات نہام اور امین مومنین و مومنات  
 بنما انصاف احکام اور خیالات و امسیات ہوا بخیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لئے  
 تحدید اربع ہو تو کیونکر بتعین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد  
 سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ  
 فی العرفی ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی مالکت ایمانہم  
 کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولے کام آئیگا تفصیل اس اجما  
 کی یہ ہے کہ مالکت ایمانہم کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں فقط  
 اُس کی وجہ ہی ہے کہ وہ مملوک ہیں پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ  
 اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب و راشیاء مملوکہ

میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو  
 جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اُس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو  
 برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اُس قدر دوسرے سے کام لے پھر جب مملکت  
 ایمانہم مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے  
 اور جب چاہے بلائے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب  
 وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کو ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں مملکت ایمانہم کا بھی  
 مالک کو ذمہ درباب خدمت و جماعت ہو یا کچھ اور کوئی حق و استحقاق نہیں جو  
 اُس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے ہاں ازواج مملوک کو جی نہیں بلکہ زوج  
 اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جانا ہی سو اس کے اور سب امور میں  
 زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو منقضی ہے  
 کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّہِ  
 بِالْمَعْرُوفِ اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علاقہ محبت حقوق  
 رعایت اور مروت ثابت ہیں چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بر والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ  
 وحدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اسپر شاہد ہیں ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ  
 رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرتے ہیں اور سب علاقہ سے فائق نظر آتا ہے یہاں تک کہ  
 بوجہ ازواج عقوق والدین کو افسانے مشہور ہیں حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے  
 اور پاسداری و دلداری لازم ہوگی اور جفا کاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے  
 ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیار میں دوسرے کے دل پر طال نہ آئے و سے مگر  
 چونکہ ازواج در صورت تعدد باہم دربارہ حقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہیں اور  
 رنج و غم غیرت و قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج  
 کے اختیار میں سو اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ کسان معاملہ کرے

سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دہودے مگر ازواج مطہرات  
 سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ  
 فی العروض ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مملکت  
 ایمانہم سے زیادہ ہیں کیونکہ مملکت ایمانہم میں اسباب ملک توجہ یا بیع و شراء و ہبہ و  
 میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے  
 لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت  
 تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی  
 ہو گا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہو تا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کو نہ ملک  
 ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقا  
 وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کیلئے  
 اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک  
 بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ  
 فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض  
 ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اغنے ذو العقول میں سے  
 ہے تو اس کو اختیار ہی جس طرح چاہے تصرف کرے سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری  
 پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو مالک تقضی  
 سمجھنا چاہیے دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھیں کیونکہ اول تو رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم کے لئے ہیں چنانچہ آپ  
 کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے والعافل تکفیه الاشارة اور  
 یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو کیونکہ  
 اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں

اگر ابھی محل تامل ہو تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا بھی روشن ہوا ہے ارواح مومنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھیے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مومنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لاشریک کے سمجھیے پھر جب آپ کی ملک اور دن کی ملک سے اقوی ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوہ عدل جیسے آیت تہی من تشاء الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے پھر واہبۃ النفس میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام بخاری جس میں لفظ ملکہا ہوا ہے اس پر دلالت کرتی ہیں یہ سب احکام موجب ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یاد بارہ شبہ ناشی وغیرہ عدل بجا لائیں تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ماہمہ پاؤں کی خدمت میں جمیع مومنین مومنات کے ذمہ بشطر استدعا نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہر گز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مومنین جب مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات انکے یعنی حرکات ارادیہ اپنے آپ مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہون گئی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں گو بظاہر قائم بآئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا چنانچہ او پہلی اس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مومنین و مومنات اور حیات و منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ موال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا

مومنین و مومنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ  
 فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بخیر  
 اہل بصیرت کسی کو مشہور نہ ہو بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھے میں آیا تو اپنی  
 حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا شاید مناسب  
 نہ جاتا مبادا سفیہان کم فہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کہہ بیٹھیں معہذا افادہ و تنقاد  
 منافع حیات بے واسطہ جسم غصری متصور نہیں اگرچہ مفید و مستفید اور نافع و متفع اور مفیض  
 و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہوا و جسم غصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم  
 نہیں اعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی جسم نبوی واسطہ  
 عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل غصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلعم کہا جائے  
 تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلعم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین و  
 مومنات کے ثابت ہوئی اور اُس ملک میں جو مالکیت ایمانہم میں پائی جاتی ہے ایک نکل  
 عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلعم جو بوجہ وساطت عروض ثابت  
 ہوئی ارواح مومنین و مومنات رہیں چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور  
 مالکیت ایمانہم میں عروض ملک ٹھہرا تو جسم غصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء و ہبہ  
 وغیرہ اس جسم غصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و  
 تصرف اس جسم غصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب  
 سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اُس کے  
 ہمسنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح  
 کی نوبت آئی اور اطلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرفوع ہو گیا کہ تمام مومنین  
 و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوائی کیونکہ  
 مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک



مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شرا بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں کہ اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی اور وجہ ارتقلع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح درپردہ کا پردہ از حرکات و سکنات ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پادش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھر کی بوجھاڑ سارے بدن پر برستی ہے غلے ہذا القیاس طرح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی جان کوئی گنوا لے اور مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تامل نہیں ہاں فاعل حرکات روح کو کہیے تو اس اختلاف محل طاعت و حرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضا بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جز بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال برنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں ورنہ منافع حرکات و سکنات بوسیله

جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور پنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر درہ نشین ہی پر وارد ہوگا اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے اور مورد جزا و سزا کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرموم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و معقوب و مطرود ہے مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اُس کا مظہر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جز بدن اُس کا مسلک ہو الغرض حقیقت شناسان معانی سچ کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکناات را دیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکناات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ طرف کو نہیں ہوتا اس صورت میں منافع حیات مومنین و مومنات یعنی حرکات و سکناات ابادیات مملوک روح ہونگے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات و سکناات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونگے اور حقیقت حاجت اجرو ثمن منافع نہوگی جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو بمقتضا تقریر ہذا درباب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں باین نظر کہ حرکات و سکناات عوارض جسمانی ہیں عروض حسانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات و سکناات سے منترہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین و مومنات میں کچھ دعور ہے ملکیت نہیں سو عجب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث اعطوا کل ذی حق حقہ خداوندگار

اور حاکم عامل علی الاطلاق نے حقیقۃ الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی  
 جو دوبارہ واہبۃ النفس یوں ارشاد فرمایا وان امرأۃ وہبت نفسها للنبی ان اراد النبی  
 ان یستنکحها خالصۃ لک سن دون المؤمنین اس لئے کہ بحکم مذاق ان اراد کی قید سے  
 پاسداری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی  
 ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہری  
 ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تو بوع طبع  
 زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہم فہم کی فہم میں آجائے اور  
 باوصف اس وفور رحمت وشفقت کے کہ کسی تنفس کی دشمنی آپ کو پسند نہ آئی واہبۃ  
 النفس کی عرض قبول فرمائی اور اپنی ذات خاص کو لئے اس انتفاع کو گوارا دیا ورنہ مقتضاً  
 رحمت وشفقت نبوی یہ تھا کہ اُس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے جب یہ تمام مراتب طے  
 ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظر ان حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد  
 روحانی ہونا بنسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج  
 مطہرات کا باعتبار ارواح ملوک نبوی ہونا ثابت اور تحقیق ہوا اور جب باعتبار ارواح  
 ملکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح  
 اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق مانع آباء کم صحیح ہو اور اہل  
 ایمان انکی نسبت بھی لائقوں کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت  
 نکاح سمجھی جائیں گی چنانچہ ابھی مفصل وشرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ  
 فعل وافعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور  
 مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کو ایک  
 جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مومنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے چنانچہ مکرر سے کر رہے قوم ہو چکا اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آب مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو نبی لائے گئے ان کا آب آباؤں کے مخاطب ہوں ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جنت روح مملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جنت سے قسم ثانی یعنی مملکت ایمانہم میں داخل ہونگی قسم اول اعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیگی مگر جیسے مملکت یمن والذات الوقتیکہ والد کو اُس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہواولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہواولاد روحانی اعنی مومنین پر حرام ہونگی علاوہ برین جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو کہ مملوکات یمن کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طمع غیر اور مانع نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی ہو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اُس کو اپنے لئے رکھتا ہے اور دن سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھیے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب جاب غیہ امور کر فیہ جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ نہ فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعین جواول میں تھا آخر لامر آپ کو باقی نہ رہا مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اُس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین

زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے نطل حیات  
 لازم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقا حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح  
 بمعنی اختصاص مذکور ہنگ طلاق رہیگا سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اُس کو  
 لازم ہے یہی بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی  
 اور مملکت ایمانہم میں نبویؐ تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العوض ہونے  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہونگی سو  
 جیسے پرستاروں کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت  
 ہوتی ہے یہاں بھی وجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحیح اجازت نبوی کے منتظر ہیں  
 تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمانہ نبویؐ ان میں سے بھی بجز قرب  
 جوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لئے متصور نہ تھی اس لئے باین نظر کہ نکاح تمام عالم  
 کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اُس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت  
 نہ تھی تو یوں ٹھہرایے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکاح کر لیں  
 اُس کو مخصوصات نبوی میں سے سمجھیں ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملکا  
 کر لے مگر نکاح بطور معروف و معلوم تراضی زوجہ متصور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی  
 ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ حکم ہے سو حکم میں قطع نفرت مقصود کے بوجہ اقصائے شرع ملک  
 نبویؐ اور ائمانہ دیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد  
 محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی خلاف مملکت ایمانہم کے کہ وہاں  
 انتظار اجازت نبویؐ میں کچھ حرج نہیں اور حکم مولے میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت  
 شہوت پرستی و بدگمانی زناتہ تھی اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نبویؐ اب بحدہ اللہ اُس  
 شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم  
 بقا حیات نبویؐ پر متفرع ہوا تو مدخولہ پہا ہی کی کیا تخصیص تھی مدخولہ پہا وغیرہ مدخولہ پہا دونوں

کے نکاح کی مخالفت برابر ہوتی بخوبی واضح ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولے حرام ہوئیں حالانکہ امہات المؤمنین حسب مرسوم محرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی بہن اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس شد و مد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس علت نازل ہو حالانکہ ازدواج مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت تو والد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی امہات بہن جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور انا کہہ دیتے ہیں ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے امہات فرما دیا ہاں جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھیے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات بہن علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات نسب روحانی کی رو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلفہ ہوتی اور مابین المؤمنین و المؤمنات نکاح درست نہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات کو منعقد ہو سکتا چونکہ یہ دونوں خدشہ بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کے بطور مذکور معارض ہیں اس لئے عرض پردہ ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی تین زمین و آسمان کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو اطلاق عمل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطہ فی العوض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور اقوام میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ

اخوت جو مابین مومنین و مومنات بوجہ مذکور تحقق ہوا لہٰذا شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر باتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و حدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے الجنس میل الی الجنس بنی آدم کم ازدواج حقائق یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو شہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید تنفرد و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھیے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں دیکھیے ادھر اس شعر کو یاد کیجئے ۵

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز بہ کبوتر با کبوتر باز با زہد غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناسبات احکام چاہیے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزا جسم والدین اول تشکل تشکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے ملکر یونانیو ناقص و قاصت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء بدن یعنی لطفہ اسیطو تشکل و منفصل ہوتے ہیں بجلات ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جز آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال لطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اوکی نہیں پر جیسے ایک ذات اولاً بالذات سب عکوس کی اصل ہے

روح پرفتح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہی نہیں  
 کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے اُن سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا النہی  
 آگے تک چلے چلو ابوت و عنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق ذہن نشین  
 ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث افتراق احکام ابوت و عنوت روحانی و جسمانی  
 بھی فرق ہے جو قوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن ولد  
 کے اجزا بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود والد کے مقومات وجود و نجاست ہیں  
 اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغایر لازم ہے کیونکہ  
 یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوارج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ  
 حوارج کی کیا حاجت تھی اور حوارج ہی کیونکہ اُن کا نام ہونا اس لطیف و ذہین مستقیم کو مابین  
 اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے ابوت روحانی میں یہ رشتہ  
 نہیں والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزا ذاتی منفصل ہو کر والد کی جانب نہیں جاتے  
 بلکہ وجود و کمال آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں زائد  
 از ذات مؤثر ہوتے ہیں اور زائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب  
 و اموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی  
 عین مناسب اور بقوات عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے علاوہ برین ابوت جسمانی  
 میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات  
 ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندان حقیقی حضرت آدم  
 علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیر سے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور اُن کی طرف  
 منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا  
 اصول و فروع میں بعض اصل و فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے  
 پھر ایک اصل کے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا



کوئی غیر حقیقی ٹھہر اور بارہ حلت و حرمت ترجیح کی نگاہ میں ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور  
 غلبہ فی الشیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب  
 حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنئے کہ مرد و نکو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں  
 تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں ایک نوہ عورتیں جن سے مرد کو شتہ اعلیت و فرعیت ہے یعنی یہ  
 انکی اولاد میں سے ہو یا وہ اُس کی اولاد میں سے ہوں دوسری وہ عورتیں جو مرد کی  
 اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد  
 ہوں بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم میں حرمت کا مدار  
 اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں سوا اصول و فروع میں  
 اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باہین وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط  
 ہو گئے ہیں گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل  
 ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں  
 اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اُس میں مجتمع تھے اور ایک نئی واحد سمجھے جاتے تھے  
 منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا اس لئے  
 کہ اس کے بعض اجزاء اور اُس کے بعض اجزاء کبھی ایک شے واحد تھے

اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے  
 اجزاء ایک شے واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر  
 ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جو ان کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل  
 قریب میں مستہلک ہو ا کرتے ہیں اور اس وجہ سے انکو معدوم کہئے تو بجا ہے تو اگر ایک  
 جانب سے بھی اصل قریب سے تو باہین وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجنسہا اگر مخلوط  
 ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی غایتہ ما فی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی  
 اور یہ حرمت ایسی مغلفہ نہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو

اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک اجزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا علاوہ برین فکر صائب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاف اجزا حکم طبع بدیہی ہے اور سوان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمناء و غلات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت تو الد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت تو الد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو تو الد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدالات قیاس حرمت ہی اصل تھی حکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اسکی پہی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی بالجملة بوجہ فرق قرب و بعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ فرق قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق قرب و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو ماننا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ مقتضائے اقوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و نبوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرفوع ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع و مزاہم العقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت تو والد و تناسل جو موجب حلت ہی قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو باقی ہو تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھیے حضرت خواجہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو والدین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے چنانچہ واضح ہو چکا حضرت جو مین اوترون سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اسوجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود والدین بخلاف حضرت نوح کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے دوسرے بدن انسانی میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو سکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و عصاب و عروق و احشاء و امعاء و اشیا کہ تو بز حقیقی سمجھے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیا سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا علاوہ برین یہیست اجتماعی

اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے، ان میں سے ایک جز بھی جاننا  
 رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصدیہ میں  
 سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ اعاطہ بدن میں ہیں بقیہ حقیقت  
 میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھیے جیسے ریل  
 کی شرک یا جیسے کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکست و سختی کا اندیشہ رہتا  
 ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جو نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ وقت  
 ضرورت کام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ یا بلکہ میں ہوا، خون جو عروق وغیرہ  
 میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدن مایجمل ہوتا ہے بالفعل کوئی  
 غرض اغراض اصدیہ میں جو بدن اور اعضا بدن سے متعلق ہیں ایسے متعلق نہیں گو  
 بعد مقام نظام ہو جائے اجزاء متعلقہ کے ہی اغراض جو اجزاء متعلقہ سے متعلق نہیں ایسے  
 متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض حال ہوتی  
 ہے وہ اصلی اور اقلی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ہاں وہ دوسری غرض  
 جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اقلی ہوتی ہے بالجملہ خون و  
 غذا کو اجزاء اصدیہ میں سے نہیں بلکہ بنزد گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعضی  
 اشیاء داخلہ اعاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصدیہ میں ہی ہیں  
 نہ اجزاء ثانویہ میں سے ہیں بدل مایجمل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور  
 اس سبب سے طبیعت کو انکا اٹھا کر پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور ان کے  
 اخراج کی فکر کرتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ پیشاب تحو کہ سنگ پیدیا میل کھیل  
 اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز و مجاز ہے چنانچہ انکو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء  
 ہونے کی دلیل ہے سو اس قسم میں سے لطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی  
 ہر دم فکر رہتا ہے مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی لطفہ ہی تھا تو وہ لطفہ جو اس بدن سے

پیدا ہوا ایک گونہ اُس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گواجزاءِ اصلیین سے نہ دوسرے  
 پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفعِ کدورت ہے۔ اور لطفہ کے اخراج سے مطلب  
 طبیعتِ تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبتِ تحصیل لذت کے زیادہ تر  
 مقصود ہے اور اُس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے لطفہ بہ نسبتِ پاخانہ  
 پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصفِ فضلہ ہونے میں گہٹا ہوا نکلا تو  
 اطلاقِ اجزاءِ بدن اُس پر چند ان متباعد ہوا جو یوں کہیے کہ اگر لطفہ اجزاءِ والدہ میں سے نہیں تو  
 پھر اُس کی اختلاط سے حرمت کیون پیدا ہوئی الغرض لطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبتِ گوشت  
 و پوست کے مجاز ہے اور حضرت توحا کا بدن شہادتِ حادثہ حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا  
 ہوا اجزاءِ اصلیین میں سے ہے اگرچہ احتمالِ ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخرجِ لطفہ ہوئی ہو  
 مگر جس صورت میں مخرجِ اصلی موجود ہو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونیکا احتمالِ غایت درجہ کو مستبعد  
 ہے بہر حال ایک تو مقومِ بدن حضرت توحا اجزاءِ اصلیین بدن حضرت آدم علیہ السلام ہوئے اور یہی  
 نہ تو حضرت توحا میں ہوا اجزاءِ آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا اُن کا آوردن  
 میں یہ دونوں امر مفقود ہیں اور حکمِ تفریقِ گذشتہ مدارِ حرمتِ اختلاطِ اجزاء اور تقویمِ وجودِ مذکور  
 پر ہے تو اس صورت میں سببِ حرمتِ حضرت توحا میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اُس سے  
 زیادہ قوی ہو گا جو مابین اور اولاد اور اُن کرمان باپ کے ہونا ہی پیرا وجود اس کو جو حضرت توحا حضرت  
 آدم کو لئے حلال ہوئیں بلکہ خاص اسی لئی پیدا کی گئیں تو بحرِ مصلحتِ توالد و تناسل اور کیا تھا  
 اس سے معلوم ہو گا کہ مصلحتِ ان اسبابِ حرمت سے قوی ہو گا اسلئے اُن کی تاثیر پر غالب آیا اور  
 اس کا کہا ہوا اور اُن کا کہا نہوا طے ہذا القیاس حضرت آدم کی پسرانِ حقیقی اور دخترانِ کربا جم جو  
 نکاح جائز ہو تو باوجود اسکے کہ سببِ حرمتِ اعتنیِ افوتِ قطعاً موجود تھا بحرِ مصلحتِ مذکورہ  
 کو اور کیا سبب اور کونسا باعثِ جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ در صورتِ تعارضِ مصلحت  
 مذکورہ ہی اسبابِ حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہِ روحانی میں بھی یہی ہو گا مصلحتِ مذکورہ کی

رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ منین گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ ما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و بھوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات من و چہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں ایک دوسرے پر حرام ہیں یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت انواع نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہی کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجیے تو پھر نکاح کی واسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح ہونا فتح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذر اسبب مساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں ہاں فرق قُرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہی چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ انشاء اللہ مخفی نہ رہے گا پھر در باب حرمت قیاس کر کیا معنی دوسرے اگر قیاس بھی کیجیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کی معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت نوا کے معاملہ پر قیاس کیجیے اور مومنین و مومنات کو قصے کو انواع پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہم شیرگان جسمانی کہ وہاں نقطہ سبب حرمت تنہا کا گذر ہے مصلحت مذکورہ اُس کے معارض اور درپے کارزار نہیں ۔

الحمد لله والمنة کہ آج اثبات حیات اور توحید و تفریع خصائص نکاح جناب سرور کائنات علیہ وعلیہ آلہ افضل الصلوٰت و التسلیمات اور دفع شکوک و اوہام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین الصلوٰۃ والسلام علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ وازواجہ واہل بیتہ و ذریتہ و صحبہ و اتباعہ

اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین ❖

# تاریخ کتاب آب حیات از تالیف طبع شاعر نازک خیال شیرین مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صاحب سوزان سہارن پوری سلمہ تعالیٰ

چاپ شد چون این گرامی نامہ	نام آور نامہ نامی نامہ
موجہ سرچشمہ آب حیات	در مرزہ ہمشیرہ آب حیات
جدوش غیرت دہ جوئے بہشت	سطر سطرش سرود لجوئے بہشت
روئے کا غذا بروئے نیکوان	خط خط رخسار محبوب جوان
نقطہ او گوہر با آب و تاب	یا سبہ خالے بروئے آفتاب
ہر گل مضمون گل بارغ جنان	بریںخ رنگین گل خندہ زنان
حرف خوش شاہر مشکین نقاب	اندر و معنی چو مہر اندر سحاب
معنی اندر لفظ او پوشیدہ	ہمچو لوزیر دیدہ اندر دیدہ
چونکہ بود آن مرد حق مست	طرز گفتارش ہمہ مستانہ است
از معارف گہہ حکایت میکند	از حقائق گہہ روایت میکند
گہہ ز معقولات میگوید سخن	گہہ ز منقولات میگوید سخن
فہم برگفتار او کمتر رسد	عقل بر اسرار او کمتر رسد
ہمچنین علم کسے حاشا رسد	عاشق مست این سخن را وارسد
طبع او القصہ دریا نیست شرف	ہر زمان نان میزند موجے شگرف
الغرض چون این کتاب با صفا	چاپ شد انا آن آن مرد خدا
دیدم اورا لیک دل از دست رفت	ہوشم از سر ہجو پوش مست رفت
بعد یک ساعت چو دل آمد ہوش	طبع من نان حال خوش آمد ہوش
خاطر من دفعہ آن احوال را	حیلہ انگینخت فکر سال را

خود جز این مارا نباشد همیشه  
که همه تشنه لبان را نفع باد

رقم اندر همیشه اندیشه  
کز لب بجرم خضر آواز داد

سازش و دیگر از سبک طبع شاعر و بدل جناب لومی حافظ علام رسول خدا و پیران و پو

از تصانیف محمد قاسم آن قدسی شریعت  
از پله مرده دلان آب حیات است این تو

گشت چون مطبوع زیبا نسخه آب حیات  
فامه شیرین رقم از بهر سال طبع او

الحمد لله على احسانه كراين كتاب ناياب در اثبات حیات في القبر  
حضرت سرور کائنات مفخر موجودات عليه فضل الصلوات والتحيات  
از عمده تصانیف حضرت راس المتكلمين حجة العلماء والرايين  
بحر موانع همه دانی مقرر لاثانی امام العلماء و مقدم الفضلاء  
آية من آيات الله مولانا محمد قاسم صاحب ثناء و توى  
رحمة الله تعالی تمام و تنقيح تام باهتمام احقر نام  
محمد عبد الواحد عفا عنه الصمد  
بناه صفر المظفر ۱۳۳۳ الهجرى النبوى صلى الله  
عليه وسلم و مطبع مجتبائی  
واقع دہلی  
حسن الطبع  
یافت  
فقط  
+